

أسماء خوالديّة

الرّمز الصّوفيّ

بين الإغراب بداهة والإغراب قصدا



معالم نقدية

معالم نقدية
معالم نقدية
معالم نقدية
معالم نقدية
معالم نقدية

الرّمز الصّوفي

بين الإغراب بداهة
والإغراب قصدا

أسماء خوالديّة

• باحثة من تونس.

لقد أنشأ الصّوفي لغته الخاصّة، لغة نمّتها أحواله ومقاماته ومواجيده فكانت محرّارا معبرا عن صحّوه وسكره وعن غيبته وحضوره وعن كشفه وسّتره... وعلى العموم كان خطابه - على غموضه أحيانا وتعميته أحيانا أخرى - ذا قدرة استقطابية عالية ما زادته من بعض الصّوفيّة تنكيلا وتقتيلا وتحريقا إلا قدرة على قدرة، وما زاده الرّمز إلا مغايرة تراوح فيها الترميز بين البداهة والتقصّد، فكانت المضامين لا تنكشف إلا بمقدار ولا تُبين إلا بأقدار. وبين إغراب الرّمز الصّوفي بداهة وإغرابه قصدا تراوحت القراءات فهما وتأويلا وتدبرا كلّ بحسب أفقه وكفاءته.

واستتبعا لكل ما في العماء من إلغاز وإبهام وما في نزوع الصّوفيّة إلى الحقّ من خفايا وأسرار كانت الرّموز الطلسميّة عبارة عن تجلّيات إلهيّة مرّت الحقائق فيها من حالة الانحجاب والكمون إلى حالة الانكشاف والظهور بصيغ لا يقف على معانيها إلا الخواصّ من الصّوفيّة ممّن يتحوّطون في التعبير ويضنّون بالحقائق فيحجبون معارفهم بحجّب الرّمز فلا تُبين إلا بأقدار تتفاوت بحسب استعدادات كلّ سالك مريد.

لقد بتر الصّوفيّة قاعدة التّوافق بين الدّالّ والمدلول فالدّالّ قاصر بالضرورة عن الإحالة على المدلول، والمدلول قاصر بالضرورة عن التعبير على المحتوى الذهنيّ للتّجربة. وبالتالي لا قدرة للغة على استكناه التّجربة الصّوفيّة وهذا نراه نسفاً للوظيفة التّواصلية واستحداثا للغة بديلة عمادها الإشارة حرفا أو شكلا أو طلسمًا.



منشورات ضفاف
DIFAF PUBLISHING
editions.difaf@gmail.com



منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef
editions.elikhtilef@gmail.com

الرّمز الصّوفي

بين الإغراب بداهة والإغراب قصدا





الرّمز الصّوفي

بين الإغراب بداهة والإغراب قصدا

أسماء خوالديّة



منشورات الاختلاف
Editions EHkhtilef

دار
البيان
الرباط

منشورات ضفاف
DIFAF PUBLISHING

الطبعة الأولى

1435 هـ - 2014 م

ريـمك 978-614-02-1115-5

جميع الحقوق محفوظة



4، زقة المامونية - الرباط - مقابل وزارة العدل
هاتف: +212 537723276 - فاكس: +212 537200055
البريد الإلكتروني: darelamane@menara.ma

منشورات الإخلف
Editions El-Ikhlef

149 شارع حسبية بن بوعلي
الجزائر العاصمة - الجزائر
هاتف/فاكس: +213 21676179
e-mail: editions.elikhlef@gmail.com

منشورات ديفاف
DIFAF PUBLISHING

هاتف الرياض: +966509337722
هاتف بيروت: +9613223227
editions.difaf@gmail.com

يمنع نسخ أو استعمال أي جزء من هذا الكتاب بأية وسيلة تصويرية أو إلكترونية أو ميكانيكية بما فيه التسجيل الفوتوغرافي والتسجيل على أشرطة أو أقراص مقروءة أو أية وسيلة نشر أخرى بما فيها حفظ المعلومات، واسترجاعها من دون إذن خطي من الناشر.

إن الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن رأي الناشرين

إلى أبي رائدا وملهما
أجزي ثمرة من غراسه





تصدير

"إِنَّا نَظَمْنَا لَكَ الدَّررَ والجواهر في السِّلَك الواحد، وأبرزنا لك القول في حضرة الفرق المتباعد، فلهذا ترى الواقف عليه يكاد لا يعثر على سرّ النسبة التي أودعتها لديه، إنما هي رموز وأسرار، لا تلحقها الخواطر والأفكار، إن هي إلا مواهب من الجبّار، جلّت أن تنال إلا ذوقاً، ولا تصل إلا لمن هام بها عشقا وشوقاً".

ابن عربي: كتاب شقّ الجيب،
مجموع الرسائل الإلهية،
ص ص: 57 - 58.





المحتويات

13	المقدمة
----------	---------

- I -

ما للرمز الصوفي

17	1 - في الرمز الأدبي لغة واصطلاحاً
17	لغة
17	اصطلاحاً
18	2 - في الرمز الأدبي
19	الرمز والإشارة عند البلاغيين القدامى
20	الفروق بين الرمز والإشارة في المجال الأدبي
22	3 - في الرمز الصوفي
23	4 - الرمز في الخطاب الصوفي: خصائصه
27	5 - الرمز بما هو إشارة
29	6 - الإشارة الصوفية بما هي نقيض للعبارة

- II -

طرائق الرمز عند الصوفية

39	1 - رمزية شعرية مألوفة
40	2 - الإشارة إلى التاريخ
40	3 - رمزية ترتكز على تداعي المعنى
41	4 - رموز أسطورية
43	5 - رمزية حروفية

47	رمزية الحرف عند النفري.....
49	6 - رمزية عددية.....
49	أ - ضمن متن الكتبة نظماً أو شعراً.....
52	ب - عنصراً دلاليًا وتركيبياً في الرّسم الطلسمي.....
52	7 - رموز العبادات.....
55	8 - رمزية بالصّور.....
58	9 - الرّمز بالمرأة.....
60	10 - الرّمز المصري.....
66	11 - رموز من القصص القرآني:، الإسراء والمعراج نموذجاً.....
70	أ - المعراج رمزاً بسطامياً.....
70	ب - منطق الطّير "معراجاً عطائياً".....
73	ج - أصالة الرّمز في القرآن والسنة.....
74	د - أنواع الرّمز.....
78	12 - العلاقة بين الرّمز والرموز إليه.....
82	أ - الرّمز بوصفه تقاطعاً بين معايشة التجربة والإخبار بها.....
85	ب - الرّمز أجلة تنمو باجتهادات القراء.....
89	الخاتمة.....

- III -

في مفهوم الإغراب

91	1 - الإغراب لغة واصطلاحاً.....
91	لغة.....
92	اصطلاحاً.....
94	2 - الإغراب بداهة.....
95	3 - الإغراب دلالة صوفية.....
101	أ - من حيث الرّمز.....
102	ب - من حيث العلم.....
103	4 - الشطح بما هو إغراب.....
110	5 - الإغراب باباً للتهلكة.....

115	6 - دواعي الإغراب في الزمزم
115	أ - صونا للتجربة
117	ب - نقية
119	ج - تحريزا من الفقهاء/أهل الزمزم
121	د - الستر لمتابلا للأمر الإلهي
123	هـ - الرمز لغة للمز
125	7 - الزمزم أمانة حيرة وعزم

- IV -

قصيدة الإغراب في الزمزم الصوفي

129	1 - الإغراب بما هو لغز
133	2 - الإغراب الصوفي ومحدودية تأويله
135	3 - الإغراب معطلا قصديا للتقبل
138	4 - الزمزم المغرب أمانة غربة
141	إيلاس ورمز للغربة
143	الغربة بما هي نتاج رصنة وكبرياء
144	5 - الزمزم المغرب وكفاءة المتقبل من عندها
147	6 - الزمزم صنعة القارئ
149	7 - الزمزم المغرب بما هو مواضعة خاصة

- V -

من الزمزم إلى النص المعنى

158	1 - في مفهوم التعمية
159	2 - التعمية بما هي رمز بديل
162	3 - التعمية بما هي تشفير قصدي
163	4 - طرائق التعمية
163	النص الواضح
163	طريقة القلب/Transposition
163	طريقة الإعاضة/Substitution

164 Nulls/الأخفان
164 Cipher alphabet/حروف التسمية
166 5 - الزمر الصوفي طلسمًا سحريًا
170 6 - التسمية بما هي تخليق لخطاب جديد
172 استنتاج
175 خاتمة البحث
179 قائمة المراجع

المقدمة

نظراً لما يتسم به الخطاب الصوفي من خصائص تتصل باختلاف درجات قراءته تقبلاً وتأويلاً، من جهة، وبلغته الإشارية المجازية من جهة أخرى، فإنه غالباً ما يتمظهر خطاباً منفلقاً لا يتقاد بسهولة لغير "العارف". في هذا الإطار، واعتباراً لما لمسألة ضبط مصطلحات الخطاب الصوفي من دور أساسي في استجلاء كنهه وتبديد كثافته الاستعارية والتأويلية، فإننا نرى تدبر الرمز الصوفي لا يبدو منعزلاً عن المجاز والتصوير الاستعاري والنشاط التخيلي بشكل عام. ونحيل الرمزية الشعرية - من حيث هي استقطاب للمتقابلات - على كونها فردية ومتعالية.

وإنه على خلاف الرمز الأدبي تأخر طور نضج الرمز الصوفي واكتماله حتى القرن الثالث للهجرة وما بعده. ذلك أن الصوفية لم يشغلهم في القرنين الأولين التعبير الفني عن تجاربهم بقدر ما شغلهم المصطلح اللفظي الذي يُدلون به عن أحوالهم ومقاماتهم ومواجيدهم، ووضع القواعد السلوكية التي تُحقق للصوفي درجة الكمال الروحي.

هي إذن عملية تأويلية تحاول أن ترتفع بواقع حركية اللغة بتلك التعريفات الواردة عن طريق مجموعة من الذوات، من كونها مجرد علامات اجتماعية أو نسقية، قد تكون مفتوحة أو مغلقة إلى كونها رموزاً أكثر تعقيداً وكثافة من العلامات أو المداليل. ومن أجل فك مثل هذا النوع من التعقيد الرمزي لا بد من تحقق تصور عام وشامل لحركية الوجود المطلق من جهة، ثم عالم الذات الإنسانية بكل نواميسه الداخلية والخارجية من جهة أخرى. في هذه الحالة قد يُتخيل للناظر أو المتبصّر مثل هذه الطريقة أن الذات الإنسانية يسهل عليها بأن ترقى باحتمالاتها وهي تتعامل مع المعطى المعرفي إلى مستوى اليقين.

وإننا نسلّم بداهة أنّ الرّمز لا يعدو أن يكون مجرد افتراض ذهنيّ ما كان باستطاعته إيجاد راهنه إلّا بفعل المتقبّلين المتعاقبين حينما وضعوه رهن التجسيد والحضور في كلّ تأويل مارسوه أو خيرة جمالية اكتسبوها منه أو وظّفوها فيه، أو لنقل إنّه "نصّ ما وجد إلّا بفعل بنائه للوعي الذي يتلقّاه"⁽¹⁾.

إنّما العملية التأويلية في محلّ تحليلاتها ومقوماتها تضع الذات الإنسانية مباشرة أمام اللغة الرمزية وإشكالية الدلالة، غير أنّنا نلقي انتباهنا إلى أنّ هذه العملية الأخيرة تفتحنّا على مشكلة العلاقة الكائنة بين الوجود المطلق واللغة؛ هذا الانفتاح الإطلاقيّ يحوي في باطنه العميق على قلق خاصّ ينصبّ أساسا في اللغة الإطلاقيّة. إنّه القلق الوجودي الكوني الذي يمكن حصره في بعض من التساؤلات لعلّ من أهمّها: كيف يمكن للذات الإنسانية هدم المّوة الفاصلة بين الكينونة وبين اللغة؟. هل بإمكاننا اقتلاع اللغة من قبضة الذات المتكلمة التي راحت في كثير من السياقات تدّعي امتلاك الحقيقة الكينونية لنتفتح في غمابة اللطاف المّجال أمام الكينونة حتّى نتحدث لغتها الخاصة؟.

ليست التجربة الصّوفيّة إذن مجرد تجربة في النظر، وإنّما هي أيضًا، ورّما قبل ذلك تجربة في الكتابة. إنّما نظرة أفصح عنها بالشعر نظاما ونثرا، إضافة إلى لغة البحث النظريّ والشرح... وهي على صعيد الكتابة حركة إبداعيّة وسعت حدود الشعر، مضيفة إلى أشكاله الوزنيّة أشكالاً أخرى ثريّة، نجد فيها ما يشبه الشكل الذي اصطلح على تسميته في النقد الشعريّ الحديث بـ "قصيدة النثر"⁽²⁾. وعليه وجبت الإشارة إلى أنّنا لا ندرس الرّمز الصّوفيّ بالقياس إلى الحركة الرّمزيّة الحديثة، لأنّ ذلك يجعلنا أبعد ما يكون عن جوهر الرّمز الصّوفيّ المتمثّل في كونه رمزيّة عرفانيّة في المحلّ الأوّل.

بمذا الاعتبار يكون الرّمز وسيطا بين الصّوفيّ وعالمه الخارجيّ، أو أداة يستعملها في تنظيم تجربته بعيدا عن الإكراهات التي يفرضها التعبير المباشر. واستنادا إلى ما

(1) Wolfgang Iser: L'acte de lecture; Théorie de l'effet esthétique; Collection Philosophic et langage. Bruxelles: Pierre Mardaga, 1985 p. 48.

(2) أدونيس: الصّوفيّة والشرطيّة، ط: 3، دار الساقي، بيروت 2006، ص 22.

ذهب إليه "إيكو" ⁽¹⁾ Eco Umberto لا يرى الرمز ميزة لغوية فحسب بل هو شامل حياة الصوفي برمتها: علاقاته وخرقته ومعارفه... كلها أشكال رمزية. وبهذا لا يكون الصوفي هو من يصوغ الرمز سيطرةً على الأشياء، بل الأشياء/الحقائق/الموجودات هي التي تبدى من خلال الرموز التي هو واحد منها.

إن اختيارنا الرمز الصوفي أمّا لبحثنا مرده وعينا بقيمته في التجربة الصوفية نشأة ومسارًا وتقيلًا ووجودًا، ليس هذا فحسب، بل إنّه يكتنز التجربة برمتها فيجعلها حيّة نابضة بحسب الآفاق التي تدرسه وتدبره، وعليه حصرنا اهتمامنا في جانبين اثنين هما: الإغراب بداهة والإغراب قصداً، الأول بحثنا فيه ميّزات الغموض والإغراب بما هي لازمة وميّزة وبما أيضا بدا الخطاب ممكن التأويل. الثاني بحثنا فيه الخطاب وقد ألغز وطلسم بل وعُتم عليه، فصار بموجب ذلك عمتع التأويل. وهنا انفتح الفهم على أبواب كثيرة بما يُعبّر عن حيرة القارئ وغربة الصوفي واستغلاق أسرارهِ.

هي إذن مباحث متداخلة جمعت بين الرغبة في البوح إذ الحبّ لا طاقة للصوفي على كتمانهِ والرغبة في السّتر ولا طاقة للصوفي على ذلك أيضًا. وبين الوازعين الضديدين وما انجرّ عنهما وتفرّج من مسائل، توزّع عملنا على خمسة أبواب، أولها تأصيل للرمز الصوفي لفظة واصطلاحاً والنظر في صلاته بالرمز الأدبي ثم ندبر لخصائصه... أمّا الثاني فصنّفنا فيه أهم طرائق الرمز {حروفية، عددية، خمرية، غزلية، رموز العبادات...} واعتبرنا الرموز تقاطعاً بين معايشة التجربة والإخبار بها وهي بمثابة الأجنّة تنمو باجتهادات القراء المتعاقبين.

الباب الثالث بحثنا فيه الإغراب لفظة واصطلاحاً حاصرين دواعيه في أربع نقاط هي: صون للتجربة، تقيّة، تحريّزاً من الفقهاء/أهل الرسوم، وأخيراً السّتر امتثالاً للأمر الإلهي. معترين الشّطح إغراباً ناهيك عن كونه باباً للتهلكة أو لنقل باباً لـ "الفناء". أمّا الباب الرابع فخصّصناه لتقصّي جميع مظاهر القصدية في إغراب الرمز الصوفي مسلّمين بدءاً بأنّه انزياح وتعطيل قصديّ للتأويل، وهو أمانة غريبة ورعونة وكبرياء. ثمّ نظرنا فيه من حيث كفاءة للتقبّل من علمها ثمّ بما هو مواضعة خاصة.

(1) أمبرتو إيكو: العلامة، تحليل للمفهوم وتاريخه، ترجمة: سعيد بنكراد، مراجعة النص: سعيد الغامعي، ط: 2، للكرت الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2010، ص 9.

الباب الخامس كان مداره التحول من الرمز إلى النصّ للمعنى، فبحثنا مفهوم
الجمعية فالتقصّد في الجمعية فطرائق الجمعية وخلصنا إلى تمخّض الرمز الصّوري طلسمًا
سحريًا تخليقًا لخطاب جديد.

- I -

ما الرّمز الصّوفي

1 - في الرّمز الأدبي لغة واصطلاحاً

لغة

الرّمز تصويت خفي باللسان كالحمس، ويكون بتحريك الشفتين بكلام غير مفهوم باللفظ من غير إبانة الصوت إنما هو إشارة بالشفتين، وقيل: الرّمز إشارة وإيماء بالعينين والحاجبين والشفتين والفم والرّمز في اللغة كلّ ما أشرت إليه مما يبان بلفظ بأي شيء أشرت إليه بيد أو بعين.⁽¹⁾ وجاء الرّمز في التنزيل العزيز في قصة زكريا (ع) "الّا تكلم الناس ثلاثة أيام إلا رمزا"⁽²⁾.

اصطلاحاً

عرف العرب التعبير الرمزي في أدبهم قبل الإسلام وبعبده، إذ كانوا يتذوقونه بمعناه لا بلفظه الصريح وعرفوه بعد الإسلام مصطلحاً نقدياً متداولاً أحياناً وبما ينوب عنه من المصطلحات في أكثر الأحيان كالإشارة والجاز والبديع. وإذا كان الرّمز بمعناه الاصطلاحي الحديث هو: "الإيماء أي التعبير غير المباشر عن النواحي النفسية المستترة التي لا تقوى على أدائها اللّغة في دلالتها الوضعية"⁽³⁾.

(1) ابن المنظور جمال الدين محمد بن مكرم: لسان العرب، علق عليه ووضع فهارسه: علي شبري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1988، ج5، ص 312.

(2) آل عمران (3)، الآية: 41.

(3) محمد غنيمي هلال: الأدب للمقارن، دار العودة، بيروت 1983. ص 398.

فإن امرئ القيس قد استخدم هذا اللون من التعبير الإيحائي المستتر في معلقته عندما يصف الليل، يقول {من الطويل} (1):

"وليل كموج البحر أرخى سدوله علي بأنواع الهموم ليبتلي
فقلت له لما تمطى بصلبه وأردف أعجازا ونساء بكل كل
ألا أيها الليل الطويل ألا أنجل بصبح وما الإصباح منك بأمثل

فالشاعر هنا لا يقصد ظواهر الألفاظ وما تشير إليه من دلالات معروفة متداولة وإنما يصور حالة من حالاته النفسية المضطربة وعاطفة من عواطفه المنفعلة لما نزل عليه من هموم الدنيا لتختبر قدرته على التحمل.

الرمز إذن "هو المعنى الباطن للمعزوز تحت كلام ظاهر لا يظفر به إلا أهله" (2). وأقرب التعاريف للرمز أنه الإغراق في أوجه البلاغة وعصوصاً الاستعارة، وبرى علماء البلاغة أن التشبيه يحسن أن يكون بعيداً وأما الاستعارة فيجب أن تكون قريبة ذلك لأن "الاستعارة تقوم على حذف المشبه أو المشبه به، وهذا مما يجعل فيها بعض الغموض" (3).

2 - في الرمز الأثبي

تكاد المعاجم وكتب اللغة تجمع على أن الرمز هو الإشارة والإيماء وأن الدلالة الرمزية هي ما يوحي وجودها بمعنى آخر دون أن يكون بينها علاقة ضرورية غير رابط المشابهة من قبيل دلالة الأسد على الشجاعة والتسر على السمو. ويتفق الأقدمون في تعريف الرمز بأنه كناية غامضة إذ الرمز هو أن يشار إلى الشيء على سبيل الخفية (4).

(1) امرؤ القيس: الديوان، تحقيق أبو الفضل إبراهيم، ط5، دار المعارف بمصر، 1990. ص 18.

(2) رفيق العجم: موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1999. ص 411.

(3) عمر فروخ: التصوف في الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 1981، ص 99.

(4) الحسن بن رشيق القيرواني: العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، ج: 1، تحقيق: محمد عبي الدين عبد الحميد، ط: 5، دار الجيل، بيروت، 1981. ص 302.

فالرمز إذن في معناه البياني الضيق نوع من الكناية أو الاستعارة أو التشبيه غير المباشر وما يقابل ذلك من الصور أو التعابير التي ينوب فيها الجاز عن الحقيقة والتلويح عن التصريح. ولهذا كان الرمز عند العرب داخلا في باب الإشارة الخفية. فابن رشيقي مثلا يعدّ الإشارة من غرائب الشعر وملمحه فهي "بلاغة عجيبة تدلّ على بعد المرمى وفُرط للمقدرة، وليس يأتي بها إلا الشاعر المبرّر، والحاذق الماهر، وهي في كلّ نوع من الكلام لحة دالة واختصار وتلويح يعرف بحملا، ومعناه بعيد عن ظاهر لفظه"⁽¹⁾.

وأصل الرمز الكلام الخفي الذي لا يكاد يفهم، ثم استعمل حتى صار الإشارة⁽²⁾، بمعنى الإحالة والعلامة، غير أنّ الرمز ليس له ما للعلامة من اعتباراتية التعالق بين التعبير والمعنى، وبهذا فإنّه تمائليّ -وفق عبارة إيكو- تمائليّ بكيفية غير كافية، إذ ثمة عدم تناسب بين الرامز والرموز، فالرامز يُعبّر عن ميزة من ميزات الرموز، ولكنّه يتضمّن تحديدات أخرى لا علاقة لها بما يُحيلُ عليه هذا الشكل. وبسبب عدم التناشُب هذا كان الرامز غامضًا بصفة جوهرية⁽³⁾.

لقد تبين لنا أنّ مفهوم الرمز منحصر في معنى الإخفاء والحجب لمعنى باطني غير ظاهر وراء معنى آخر مكين وجعل وهو وطيّد بالسياق الذي يرد فيه وبالتالي لا يمكن تأويله إلا وفق ذلك السياق، فهو فاعل ومنفعل، يؤثّر في السياق ويتأثّر به.

الرمز والإشارة عند البلاغيين القدماء

كثر الخوض في الحقل البلاغي العربي الحديث عن علاقة الرمز بالإشارة، فالرمز "نحوه أن يُهد المتكلم إخفاء أمر ما في كلامه مع إرادته إفهام المخاطب ما أخفاه، فيرمز له في ضمنه رمزا يهتدي به إلى طريق استخراج ما أخفاه من كلامه، والفرق بينه وبين الوحي والإشارة أنّ المتكلم في باب الوحي والإشارة لا يُودع كلامه شيئا يستدلّ عنه على ما أخفاه لا بطريق الرمز ولا بغيره بل يُوحي مراده وحيا خفيا لا

(1) المرجع السابق، الصفحة ذاتها.

(2) المرجع السابق، ص 306.

(3) أمبرتو إيكو: التيميائية وفلسفة اللغة، ترجمة أحمد الصمعي، ط: 1، للمنظمة العربية للترجمة، بيروت - لبنان، 2005، ص 347.

يكاد يعرفه إلا أحذق الناس، فحفاء الوحي والإشارة أعفى من حفاء الرمز والإيماء والفرق بينه وبين الإلغاز أنَّ الإلغاز لابد فيه ما يدل على المُعنى فيه بذكر بعض أوصافه المشتركة بينه وبين غيره وأسمائه فهو أظهر من باب الرمز⁽¹⁾.

وإذا عدنا إلى النقد العربي القديم فإننا نلقى تداخلا كبيرا بين المفهومين والسبب في ذلك يعود إلى الترادف الحاصل بين اللفظين في المعاجم العربية القديمة، فقدمية بن جعفر كثير من العرب المتقدمين يخلط بين المفهومين حيث يُسقط ما للرمز من خصوصيات على الإشارة لتحل محله في الدلالة، يقول: "الإشارة أن يكون اللفظ القليل مشتملا على معان كثيرة بالإيماء إليها أو صفة تدل عليها، وقد قال بعضهم واصفا البلاغة: هي سمة دالة"⁽²⁾.

أما ابن رشيق صاحب العمدة، فقد ربط مفهوم الإشارة بالإيجاز، وذلك في قوله: "وهي في كل نوع من الكلام سمة دالة، واختصار وتلويح يُعرف بمجمل ومعناه بعيد عن ظاهر لفظه"⁽³⁾. كما ذكر أنَّ الإشارة أنواع من بينها الرمز، والسر في ذلك أنَّ ابن رشيق لا يرى الرمز مرادفا للإشارة الحسية كما هو الغالب على ما ورد في المعاجم، وإنما يرى أنَّ أصله الكلام الخفي الذي لا يكاد يُفهم، وأنه استعمل حتى صار الإشارة أو نوعا منها، وهو الإشارة بالشفيتين خاصة على رأي الفراء. ومن أجل جعل الرمز الأدبي نوعا من أنواع الإشارة الأدبية لا مرادفا لها ملاحظا جانب الحفاء والغموض في ذلك النوع⁽⁴⁾.

الفروق بين الرمز والإشارة في المجال الأدبي

يرى أرنست كاسير/ Ernst Cassirer (1874-1945) فرقا بين الرمز والإشارة إذ يعتبر الإشارة جزءا من عالم الوجود للمادي في حين يعتبر الرمز جزءا من عالم المعنى الإنساني و"الإشارة مرتبطة بالشئ الذي تُشير إليه على نحو ثابت وكل إشارة واحدة

(1) ابن أبي أصيبع المصري: بديع القرآن، تحقيق: حنفي محمد شرف، بغداد 1977، ص 321.

(2) قدمية بن جعفر: نقد الشعر، تحقيق: كمال مصطفى، القاهرة 1963، ص 90.

(3) ابن رشيق القيرواني: العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، ج: 1، ص 206.

(4) درويش الجندى: الرمزية في الأدب العربي، مكتبة نضرة مصر - القاهرة 1958، ص 46.

ملموسة تشير إلى شيء واحد معيّن، أمّا الرّمز فعلمّ الانطباق أي يوحى بأكثر من شيء واحد وهو متحرّك ومتقلّب ومتنوّع⁽¹⁾.

رأي مُبين عن مدى تباين اختلاف طبعي الرّمز والإشارة، فالإشارة تنحصر في إطار محدود لا يتغيّر إذ يعبرُ بها الفهم دون أن يلحظها باعتبارها خالية من المعنى وآليّة، في حين يفتح النصّ على قابليّة التغيّر والتحدّد والشّمول، فقد تتعدّد مدلولات الرّمز بتعدّد السياقات التي يرد فيها، وبالتالي فهو أوسع من الإشارة في التعبير والإيحاء، لذلك جعله الشعراء قناعاً يخفون وراء إيمانه وتعدّد مدلولاته.

ودلالة الخفاء في الرمز مطيّة للتكلّم في ما يريد طيه عن الناس، والافضاء به إلى بعضهم، فيجعل للكلمة أو للحرف اسماً مخصوصاً، ممّا يجعل دلالة الرمز محصورة في حدّ معلوم بين الرامز والمرموز إليه، فتكون دلالاته محدودة، مقصورة على معنى فرض عليه. ويسهم السياق والموقف والعوامل النفسيّة في تحديد دلالاته ناهيك عن اشتماله كلّ أنواع المحازر المرسل والتشبيه والاستعارة والكناية. أمّا الإشارة فليس فيها سوى دلالة واضحة لا تقبل التوزيع، خاصّة إذا تمّ التواضع عليها⁽²⁾.

ويرى أولمان/Stephen Ullman أنّ الرّمز طبيعة إيحائيّة "فشحة للمعنى التي تحملها بعض الكلمات شحنة تدعو إلى التمشية حقّاً"⁽³⁾، لأنّها معاني إيحائيّة وليست معجميّة، هي ألوان أو ظلال معنويّة إضافية تمدّ الكلمات بالقوّة لاسيما إذا كانت في سياقات خاصّة تُحيط بها ملايسات تُعين في الحال على استظهار البيئة التي تنتمي إليها هذه الكلمات فالظلال المعنويّة والأحاسيس التي تنبثها بعض الكلمات فيها أصلها الإيحاء.

الإشارة إذن تعبير عن أمر/شيء معروف ومعلّم محدّد، أمّا الرّمز فأفضل طريقة للإفضاء بما لا يمكن التعبير عنه، وهو معيّن لا ينضب للغموض والإيحاء، ومصدر خصب من مصادر التأويل عموماً والصّوفي خصوصاً.

-
- (1) أميّة حمدان حمدان: الرّمزيّة والرّومانتيكيّة في الشعر اللبناني، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، دار الرشيد للنشر، العراق 1981. ص ص 25-26.
 - (2) مجدي وهبة وكامل للهنّس: معجم للمصطلحات العربيّة في اللّغة والأدب، ط: 2، مكتبة لبنان- بيروت، لبنان 1984. ص 181.
 - (3) ستيفن أولمان: دور الكلمة في اللّغة، ترجمة: كمال بشر، ط: 2، مكتبة الشّباب القاهرة 1969. ص 27.

3 - في الرمز للصوفي

المقدمة

لئن كانت اللغة عند ابن جني أصواتاً يعبر بها كل قوم عن أغراضهم فإن للصوفية لغتهم الخاصة التي حاولوا بها التعبير عن الأغراض والمرامي الذوقية التي احتصوا بها وتعارفوا فيما بينهم على الدلالات الروحية للفظ الواحد فيها، هذا اللفظ الذي يكسي عند دخوله كتابات القوم مفهوماً مغايراً لما درج الناس عليه، أعني، مفهوماً اصطلاحياً. وتشكل هذه الاصطلاحات الصوفية، الأبعدية العامة في لغة أهل الطريق، فهي أبجدية الإشارات والتلويحات المحتشدة في العبارات التي تكلموا بها وفي الآثار المكتوبة التي بقيت بعدهم. ومن هنا كان اهتمام رجال التصوف ودارسيه بوضع المؤلفات المستقلة في معاني تلك المصطلحات مما خلف في النهاية قدراً جيداً من هذه المؤلفات المشهورة.

وقراءة التصوف لا تقتضي تعلم هذه الأبجدية فحسب بل تقتضي أيضاً تذوقاً قلبياً لحقائق الطريق ودقائق الولاية وتعرفاً على مواضع إشارات اللفظ ودلالاته وتجربة فردية لمعاني بعض لمحات الأنوار.. إن القول بأن للصوفية لغة خاصة يعني أن مفرداتهم شملت كافة نواحي الحياة، لغة غلبت عليها سمات الرمز والإشارة والتلويح. ولعلنا هنا -ومنذ البدء - نعدّ كل الأحكام - لا سيما الأخلاقية منها - من تكفير وزندقة وزكورة وخروج على الدين... دلائل على تعطل في التواصل وانصراف إلى شرك ظاهر اللفظ وكلامهم بلسان الرمز والإشارة إنما ضنا بما يقولون على من ليسوا أهلاً له، وإنا لأن لغة العموم لا تفي بالتعبير عن معانيهم وما يحسونه في أذواقهم ومواجيدهم. إنما ما يرمزون إليه فحقائق العلم الباطن الذي يتلقونه وراثة عن النبي، وهذه الحقائق لا يستقلّ بفهمها عقل، ولا بالتعبير عنها لغة. وهذان الأمران كافيان لتبرير الصعوبات الكأداء التي تعترض سبيل الباحث في فهم معاني الصوفية ومراميم ناهيك عن رموزهم. وكثيراً ما نُصح القراء بل وأرهبوا على الكف عن القراءة والخوض في مسائل التصوف لا تزهداً بل طلباً للسلامة وحماية لعقيدة القراء من أن تتسرب إليها شكوك {نحيل على الخلاج وابن عربي}.

4 - الرمز في الخطاب الصوفي: خصائصه

الرمز أسلوب من أساليب التعبير شاع في الكتابات الصوفية، نشرها وشعرها، أسلوب أبحاثهم إليه الحاجة، فهم يتكلمون أو يكتبون عن مشاهد لا عهد للغة بما فمن الطبيعي إذن أن يلجؤوا إلى هذا الأسلوب الذي يعينهم بعض الشيء على نقل أفكارهم وتصوير إحساساتهم⁽¹⁾، وهو ما استوجب قراءة ذوي مواصفات معينة، لذا قال الحلاج "من لم يقف على إشارتنا لم ترشده عبارتنا"⁽²⁾.

ويتجسد الأدب الصوفي آنحاه رمزيا في معالجة الظواهر الكونية وفي التعبير عن التجربة الروحية التي يمارسها العارفون من الصوفية. إنهم يعتبرون الظواهر انعكاسات لبواطنها وأقنعة لجواهرها. ولا يخترق تلك الأقنعة سوى بصيرة نابعة يغذيها الذوق والإلهام. أما التجربة الصوفية فتدفع الشاعر إلى الالتجاء إلى الرموز فيستعين بالكلمات التي ترمي بصورة غير مباشرة إلى المعنى المقصود، وذلك لبداهة أن التجربة الصوفية محدّ دائما غامضة لا يمكن التعبير عنها تعبيرا دقيقا ولا شافيا بليغا، وبالتالي تصير الإشارة هي الأقرب لأنّ مداليلها غير محدودة. وبالتالي لا يكون الرمز إلا بأساليب حوافّ منها التلميح والكتابة والاستعارة... "لا يدركها سوى صاحب الذوق ومن ألف التصوف ونزعاه"⁽³⁾.

لقد عاشوا في عوالم روحية ووجدانية وانفعالية مفارقة لما هو مألوف فيديهيّ إذن أن تكون وسائلهم التعبيرية مفارقة أيضا. وليس بغريب أيضا أن تصفي هذه الرموز وشاحا من الغرابة والغموض وتطبعه بطابع فريد مستغلق على من لم يأنف.

(1) حسان عبد الكريم: التصوف في الشعر العربي، نشأته وتطوّره حتى آخر القرن الثالث الهجري، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، 1954. ص 318.

(2) الحلاج: كتاب أخبار الحلاج أو مناجيات الحلاج، نشر وتصحيح وتعليق: لويس ماسنيون وبول كراوس، منشورات الجمل، كولونيا-ألمانيا 1999. ص 74.

(3) ابن عربي: فصوص الحكم، تعليق: أبو العلا عفيفي، ط: 1، دار إحياء الكتب العربية، مصر 1946، ج: 1، ص 15. يقول الشيخ سراج الدّين المغزومي واصفا كلام ابن عربي: "وكلام الشيخ تحته رموز وروابط وإشارات وضوابط وحذف وإضافات هي في علمه وعلم أمثاله معلومة". للمصدر المذكور، ص 16.

ويظهر التعبير الرّمزي مبهما وغامضا غموضا يحاكي ما هم عليه من قلق واضطراب حينها يصير الرّمز علامة فارقة بين عدة أشكال تعبيرية، فهو ذو طابع تعبيريّ خاص، "يكسي أبعادا أنطولوجية وجودية، فهو ليس مجرد وسيلة للتعبير عن فكر أو شعور وإنما هو موقف في حد ذاته، لأنّه تعبير عن نوع معين من المعرفة"⁽¹⁾. أمام هذه النظرة الخاصة جنت الصوفيّة إلى استخدام الرّمز، لاستحالة الانفصال بين الإشارة والعبارة، بل لأن «العلاقة بين العبارة والإشارة هي العلاقة بين الظاهر والباطن، فظاهر العبارة هو ما تدل عليه من حيث وضعية اللغة، والإشارة من حيث هي لغة إلهية. وإذا كان أهل الظاهر يتوقفون عند العبارات ومعانيها التي تعطىها قوة اللغة الوضعية، فإن العارفين ينفضون إلى ما تشير إليه العبارة من معان وجودية وإلهية»⁽²⁾.

وفي ظل انحصار اللغة الصوفية في دائرة الرّمز - الذي بدوره يتعدد داخل الدائرة الواحدة -، أمكن العبور عبر منافذ قليلة إلى بعض الومضات من تلك اللغة. وإذا سلمنا أنّ استعمال الأسلوب الرّمزي كان عمدا لأهل الطريق لتقريب المعنى وإخفاء أسرارهم عن غير باهليها. أمكننا وضع جانب كبير من الإشكالات المعيقة لفهم الظاهرة، أو على الأقل التماس المبررات التي دعت إلى ذلك.

مثل نزوع الصوفيّة إلى الرّمز علامة فارقة في شعرهم، إذ غلب على منظومهم، فانزاح عطايمهم عن مألوف اللغة وعن واقع تعبيرهم، موحدا لغة جديدة الرّمز أحد مقوماتها، عنه يصدرون وبه يمترون إذ "التعبير بالرّمز هو وحده الذي يمكن أن يقابل الحالة الصوفية التي لا تحدها الكلمة، والذي يمكن بالتالي أن يخلق المعادل التحليلي لهذه الحالة، إنّّه تعبير لا يخاطب العقل بل القلب... فكما أنّ الحالة الصوفية لا يحكمها مقياس الحس والعقل، ليس في مقدور لغة الاصطلاح والوضع أن تعبر عما يتناقض مع الإصلاح والوضع"⁽³⁾.

(1) حمدي لحيسي: اللغة الصوفية، مجلة اللغة والأدب العدد: 10، ديسمبر 1996. ص 33.

(2) نصر حامد أبو زيد: فلسفة التأويل - دراسة في تأويل القرآن عند عبي الدين بن عربي، الطبعة الخامسة، للركز الثقافي العربي - الدار البيضاء - المغرب 2003. ص 268.

(3) أدونيس: الثابت والمتحول، دار العودة، بيروت 1977، الجزء الثاني. ص 95.

وغداة صار الرمز في منظور للتصوفة بعدا جديدا، أفضى إلى خلق متعه جمالية في النص الصوفي خاصة لدى امتزاجه بالغزل "لأنَّ حالة العشق أو المتعة التي يفترض النص الأدبي إمكانيتها ويثيرها، هي أساس التجربة الجمالية حتى وهي تمارس في أعقد خطابات المعرفة"⁽¹⁾.

الرمز غلالة توضع على معاني للمواجد حتى لا تُبَيَّنَ إلا بالقدر اليسير. والأصل فيه أنه ينبغي لاحقا لما يرمز له، إذ تعرضُ الحالة أو الفكرة فيُراد تمييزها بما قد يختلط بها، من أشباهها أو أضدادها، فيتم البحث لها عن رمز يُمَيِّزها. والأغلب أن تكون الحالة المرموز لها مجردة، وأن يكون الرمز لفظا يُجسِّد خصائصها ومعناها، ومن ثم كثر استخدام الرمز في الشعر والتصوف، وفي مجالات يتعدى تعريفها بالحد العلمي الحاسم. ويقدر ما تكون الموازنة كاملة بين الحالة الصوفية الباطنية المراد الإفضاء بها وبين الرمز/الوسيلة، تكون العملية الرمزية قد حققت غايتها. نقطة البدء إذن هي اختلاجة نفسية يُراد التعبير عنها تعبيرا يتجه من الباطن إلى الظاهر.

ويبدو أنَّ الرمز الصوفي لا يعدو أن يكون نتاج موقف رمزي "فكون الشيء رمزا أو ليس برمز يعوّل أساسا على موقف الشعور الذي يأخذ الشيء بعين الاعتبار. والموقف الذي يتصور الظاهرة المعطاة بوصفها ظاهرة رمزية، يُوصف بأنه موقف رمزي"⁽²⁾. وتفضي رمزية الموقف إلى اللغة التي هي أداة التعبير، ولا يخفى عليكم أنَّ اللغة هي ذاتها مفعمة بقدر كبير من الدلالات الرمزية التي تزداد حصوبة وإيحاء وامتلاء في التركيب الأسلوبي للنص نثرا كان أم شعرا.

الرموز إذن صرف عن المعاني الظاهرة طلبا للمعاني الباطنة وهذا توجيه قصدي للفهم وتعميق له وهو في ذات الآن توجيه يترك الباب مفتوحا على أي معنى يطرأ على ذهن القارئ عند التأويل والتدبر. فالجبل مثلا قد نراه رمزا للسمو أو المشقة أو الخلوة والانقطاع أو الجلال والهيبة... عشرات المعاني قد تُتخذ على أنها هي

(1) آمنة بلعلي: تحليل الخطاب الصوفي، مصدر سابق. ص 117.

(2) عاطف جودة نصر: الرمز الشعري عند الصوفية، ط: 1، دار الأندلس ودار الكندي، بيروت، 1978. ص 201.

التي ينصرف إليها للمعنى الظاهر. غير أنّ للتقبل قد ينزاح عنها بالكلية مبتكراً صلة جديدة بين الرمز وما يشير إليه⁽¹⁾.

فالرمز لا يستخدم عند الصوفية لذاته وإنما هو إشارة/مطّية إلى معانٍ أخرى مقصودة بذاتها، وهو يتمي إلى حقول بحث متعددة ومتشعبة جدّاً، ناهيك عن كونه نتاج حالة إنسانية فريدة خارج الإدراك المباشر للقارئ، وعلى هذا الأساس فإن للرمز معنى ظاهرياً ومباشراً وآخر باطنياً وغير مباشر. فهو ليس حقيقة ظاهرة، بل هو حجة وبرهان قائم بذاته على المعاني الخفية، وهذا تصور ابن عربي وغيره من الشعراء، فهو يوضح دلالة الرمز ببيتيه {من الوافر}:

ألا إنّ الرمز دليل صدق على المعنى المغيّب في الفؤاد
وإنّ العالمين لهم رموز وألفاظ ليُدعى بالعباد⁽²⁾

فتجاوزُ الظاهر أمر معروف عند الصوفية، والمعاني التي قصدوها ما هي إلا صورة عن الباطن. وعدم توظيف الرمز هو الكفر بعينه، وقد نظم ابن عربي في هذا السياق {من الوافر}:

ولولا للرمز كان القول كفراً وأذى العالمين إلى العناد
فهم بالرمز قد حسبوا فقالموا بإهراق الدماء بالفساد⁽³⁾

ويبدو الرمز الصوفي أشمل من الرمز الأدبيّ فهو متغيّر من صوفي إلى آخر ومن مرحلة إلى أخرى ومن سياق إلى آخر ناهيك عن أنّ درجة الإلغاز فيه أعمق وأغور، ولئن كان تكرار الرمز في النصّ الأدبيّ يفقده طرافته ويؤدّي إلى نضوب معبئه

(1) زكي نجيب محمود: طريقة الرمز عند ابن عربي في ديوان "ترجمان الأشواق"، ضمن الكتاب التذكاري محيي الدين بن عربي، (في الذكرى المئويّة الثامنة لميلاده 1165 - 1240 هـ) إشراف وتقديم: إبراهيم يسومي مذكور، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة 1969، ص 89.

(2) ابن عربي: الفتوحات، السفر الثالث، مرجع سابق، ص 196 - 197.

(3) ابن عربي: الفتوحات للمكية، ج: 1، ص: 188.

الإيمائي فهو في النصّ الصوّفي حافظٌ أساسيٌّ للثراء والخصوبة أمّا قلّته فتحصر التجربة برمتها في ما هو تعليمي أقرب إلى الفقه منه إلى علم الكلام.

فالرمز الصوّفي هو الأكثر ذهاباً في الغموض لأنّه يستمدّ طاقته من ذاتيّة صاحبه ولأنّه لا يقتصر على دور الإشارة إلى مضمون أو تمثيل له وإنّما هو كيان خاصّ/حقيقة مستقلّة غير قابلة للتحديد بدقّة لأنّه لو كان شأنه كذلك لكان مجرد دليل مباشر لشيء ما.

إنّ للرمز الصوّفي إذن استقلاله وخصوصيته، فهو ليس مجرد تعبير عن شيء منفصل عنه، بل هو كيان يصعب تحديده ممّا يجعله قادراً على العروج إلى أقصى درجات التجريد والطفها حيث تخيب العبارة. إنّّه لحة من لحات الوجود الحقيقي تصدر عن يقين باطني في حين أنّ الرمز الأدبي يبدو ذا إحالات محدودة ومرامي قابلة للضبط وفي مطلق الأحوال يشترك الرمزان في خاصيّة المحجب والإعفاء والكلام الخفي الذي لا يفهم إلّا تدبراً وتأويلاً، إلّا أنّ الرمز عند الصوّفة يتّخذ أبعاداً ضاربة في العمق والالتباس والغموض، "إذ التجربة الصوّفية بمثابة البنية العميقة التي تتغلغل في أحشائها ذاتيّة الصوّفي، الذائبة في شرايين الاحترق، والصوفيون أنفسهم لوّحوا إلى هذه الحالة، التي لا يمكن التعبير عنها بحروف العبارة لضيقها ومحدوديتها فكانت الإشارة هي الفضاء البديل"⁽¹⁾.

5 - الرمز بما هو إشارة

فلقد أطلق النقاد العرب القدماء الرمز على الإشارة التي عرفها قدامة بن جعفر بأنّها "القليل من اللفظ المشتمل على معان كثيرة بإيجاء إليها أو لحة تدل عليها"⁽²⁾. كما عرفها ابن رشيق القيرواني بقوله: "وهي لحة دالة واختصار وتلويح يعرف بمحلاً، ومعناه بعيد من ظاهر لفظه"⁽³⁾.

(1) أحمد الطربيني أحمد: الخطاب وخطاب الحقيقة - مبحث في لغة الإشارة الصوّفية - مجلّة فكر ونقد، العدد: 40، جوان 2001، دار النشر للغربيّة، الدار البيضاء. ص 68.

(2) قدامة بن جعفر: نقد الشعر، ص 9.

(3) ابن رشيق: العمدة، ج: 1، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1983. ص: 184.

والمدقق في هذين التعريفين يجد الإشارة لا تقف عند ظاهر اللفظ، ولكن تنفذ إلى المعنى المبيت فكرياً من حيث التبادل بين الكلمة وما ترمز إليه، فيما اخترته ذهن من دلالة تكسبها الكلمة بواسطة الانفعالات الوجدانية، قال الشاعر {من الطويل}:

أشارت بطرف العين خيفة أهلها إشارة محزون ولم تتكلم
فايقنت أن الطرف قد قال مرحبا وأهلاً سهلاً للحبيب المعيم⁽¹⁾

فالإشارة - وفق هذين البيتين - موافقة للرمز في معناه على أنه "عمل ذهني تشترك فيه طاقات باطنية في ذات الشاعر يتخذ الرمز محاولة للتعبير عنه"⁽²⁾. ولهذا أدمج ابن عربي الرمز بالإشارة في قوله: اعلم أن الرمز والألفاظ ليست مرادة لأنفسها، وإنما هي مرادة لما رمزت له، ولما ألفز فيها وموضعها من القرآن آيات الاعتبار كلها والتبیه على ذلك قوله تعالى: "وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ لَضَرِبِهَا لِلنَّاسِ...". وكذلك شأن "الإشارة" و"الإيماء". قال تعالى لنبيه زكريا: "أَلَا تُكَلِّمُ النَّاسَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْزًا"⁽³⁾ أي إشارة، وكذلك في "فأشارت إليه" في قصة مريم⁽⁴⁾. ومن ثم يعرف الرمز بقوله: الرمز أو اللفز هو الكلام الذي يعطى ظاهره ما لم يقصده قائله، وكذلك منزلة العالم في الوجود: ما أوجده الله لعينه وإنما أوجده لنفسه⁽⁵⁾. ومن ثم فإن الذي يقوم بالدور الفعال في الدلالة الرمزية - فيما ذكر ابن عربي عن الإشارة والرمز - إنما هو المدلول الكامن وراء هذه الظواهر.

الرمز بهذا الاعتبار طريقة تعبيرية يحاكي بواسطتها الصوفية رؤاهم وتصوراتهم عن المجهول والكون والإنسان... فالرمز إشارة لكل شيء، للشيء ونقيضه، بل إنَّ الكون والوجود مجامع هائلة لرموز لا تنتهي، وإشارات لا يُحَدِّدُ غموضها والمبارتان هنا

(1) الجاحظ: البيان والتبيين. ج: 1، ص 70.

(2) رجاء عبد: دراسة في لغة الشعر، ط: 1، مؤسسة المعارف للطباعة والنشر، القاهرة 1979، ص 84.

(3) آل عمران (3/41).

(4) ابن عربي: الفتوحات المكية، ج: 3، ص ص 196 - 197.

(5) المصدر نفسه، الصفحة ذاتها.

مترادفتين. ويكاد الرّمز يجانس الإشارة والإيماء دلالةً، يقول الطّوسي في هذا الشأن: "والرّمز عند الصّوّفيين هو التلميح إلى ما يُريدون قوله، فمن الرّمز الإشارة، ومنه الاستعارة والكناية والتشبيه، وبالرّمز تُحفظ أسرارهم وتؤمن معانيهم وحقائقهم"⁽¹⁾.

6 - الإشارة الصّوفيّة بما هي نقيض للعبارة

تعدّ الإشارة مصطلحاً اختصّ به الصّوفيون⁽²⁾ وعُدّوه ملاذاً تعبيرياً عن مشاهدات قلوبهم ومكاشفاتهم، إذ مشاهدات القلوب ومكاشفات الأسرار - وفق تعبير الكلابذي - لا يمكن العبارة عنها على التحقيق، بل تُعلم بالمنازلات والمواجيد⁽³⁾. مدلول ذلك أنّه لا يمكن شرحها بعبارات صريحةٍ حليّةٍ، وأنّما بالفاظ مقتضبة تُشير إلى معاني خفيّةٍ لا يدركها إلّا من نازل تلك الأحوال وعاش تلك المقامات. وهذا ما عناه السهروردي عندما فتح في كتابه "عوارف المعارف" باباً أسماه: "ذكر إشارات المشايخ في المقامات"، حيث فسر تحت هذا الباب إشارات القوم التي هي عبارات شديدة الاختصار تحوي ألفاظاً قليلة ومعاني واسعة، وألفاظ تلك الإشارات لا تعرف عن طريق منطق العقل والنظر بقدر ما تُفهم عن طريق الذّوق والكشف⁽⁴⁾.

وإذا كانت الإشارة في أدبيات الصّوفيّة أمانةً غيرة على الأسرار أن تشيع في غير أهلها ومنعاً للتدجيل بينهم أن يطلع عليها⁽⁵⁾. فهي في تفسير القرآن أمانة على أن

(1) الطّوسي: التّمع، ص 338.

(2) لقد استُخدم مصطلح الإشارة عند غير المتصوّفة وبخاصّة عند الأصوليين وهي تعني عندهم: دلالة اللفظ على المعنى، من غير سياق الكلام له، ويُسمّى أيضاً بـ "نحوي الخطاب". نحو ما فهم من قوله تعالى: "وعلى المولود له رزقهنّ وكسوتهنّ بالمعروف" ذ "له" إشارة إلى أنّ النسب يبيّث بالأب وهي من أقسام مفهوم للواقعة.

نظر: التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون، ج: 2، تحقيق: أحمد بسج، بيروت، 1998. ص 487.

(3) الكلابذي: التمرّف على مذهب أهل التّصوّف، ص 87.

(4) حسن الشراقوي: معجم ألفاظ الصّوفيّة، ط: 2، القاهرة، 1992. ص 7.

(5) القشيري: الرّسالة، بيروت، 1998، ص 114، والشّمراني: اليواقيت والجواهر، ج 1

ص 15 - 21.

دلالة الألفاظ الواردة في القرآن منضوية على معانٍ و"إشارات خفية إلى دقائق تنكشف على أرباب السلوك"⁽¹⁾. وهذا تحديدا ما ضبط التفسير الإشاري بما هو إشارات خفية تظهر للصوفي أثناء تلاوة القرآن ثم يُعبر عنها بلغة مقروءة "وذلك أنهم حين يتكلمون على آية من آيات القرآن يَقْرُون تفسيرها اللفظي ويأخذون به كما ذكره المفسرون، ويستنبطون منها بعد ذلك معنى إشاريًا يتصل بما يُفيضون فيه من مقامات وأحوال، ومعارف وأسرار"⁽²⁾.

وهذا في الحقيقة تحقيق منهم لفكرة يؤمنون بها، وهو أن كلام الله غير محدود، حيث تتعذر الإحاطة به، فما لا ينتهي لا يعبر عنه إلا بما لا ينتهي، وفي هذا الإطار يقول سهل التستري: "لو أعطى العبد بكل حرف من القرآن ألف فهم لما بلغ نهاية ما جعل الله تعالى من آية من كتاب الله من الفهم، لأن كلام الله وكلامه صفته، وكما أنه ليس لله نهاية فكذا لا نهاية لفهم كلامه، وإنما يفهمون على مقدار ما يفتح الله تعالى على قلوب أوليائه من فهم كلامه"⁽³⁾. وذلك مرده اعتقادهم أن للقرآن ظاهراً وباطناً وفي معانيه متسع لأرباب الفهم. الأول مدلوله من ظاهر الكلام، يكاد يدركه كل عارف باللغة، والثاني باطني يُدرك بالتأمل والتدبر. وقد كانت الإشارة عند الصوفية هي سبيل الوصول إلى الباطن المستتر.

وبهذا يمكن القول إن الإشارة التي استخدمها الصوفي في تفسيرهم القرآن، والتي بما وُسم تفسيرهم، تفتضي وجود مُشير وهو الدلالة الظاهرة للعبارة القرآنية، والتي يتوقف عندها المفسرون من أهل الظاهر شرحاً وبياناً، ثم يأتي المُشار إليه، وهو الفهم الباطن الذي يدركه المفسر/الصوفي من خلال إشارة للمشير، وأخيراً تأتي العلاقة الرابطة بينهما، هذه العلاقة في حقيقتها هي ما ينقدح في ذهن الصوفي المتدبر من

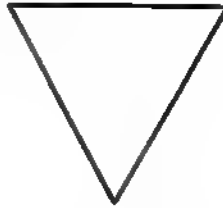
(1) أبو الفضل محمد الألويسي: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ج: 1، تحقيق: محمد الحسين العرب، بيروت، 1994. ص 17، والحاجي خليفة: كشف الظنون، ج: 1. ص 357.

(2) عبد الله الغماري: بدع التفسير، ط: 2، مكتبة القاهرة 1994. ص 150.

(3) الطوسي: اللمع، تحقيق: عبد الحليم محمود، القاهرة وطه عبد الباقي سرور، ط: 1، دار الكتب الحديثة بمصر ومطبعة المثني ببغداد، 1960. ص 107.

صلة بين المعنى الظاهر للفظ القرآني الواردة في السياق القرآني، وبين المعنى الذي أدركه الصوفي أثناء تلاوة القرآن. ويمكن أن نعبّر عن ذلك بالترسيمة التالية⁽¹⁾:

المشار إليه (المعنى الصوفي)



المشير (المعنى الظاهر للفظ القرآني)

العلاقة الرابطة

ومما يجدر ذكره أنّ إشارة الآية أو اللفظة تختلف باختلاف درجة المفسّر وحاله، بمعنى أنّها تنكشف لكلّ صوفي بحسب ما منحه الله من الأسرار، ومن ثمّ يأتي المدلول تبعاً لتلك المواهب والأسرار.

وهذا يؤكّد بطبيعة الحال نسبيّة الإشارة، أي أنّ الإشارة عند مفسري الصوفيّة ليست واحدة بل متعدّدة بتعدّد المفسّرين، ولذا نراهم يختلفون في تفسيرهم الآية الواحدة شأنهم شأن أهل التفسير الظاهر، بيد أنّ اختلاف مفسري الصوفيّة في استنباطاتهم لا يؤدي إلى حكم الغلط والخطأ، لأنّ الاختلاف الذي بينهم كما يقول الطوسي "اختلاف فضائل ومكارم ومحاسن ومقامات ودرجات"⁽²⁾.

وفي سياق استدلاليّ شرحاً لمصطلح الإشارة نورد ما كان من تفسير الحلاج لعبارة "بسم الله" في الفاتحة قال: "قول بسم الله بمنزلة "كن" منه، فإذا آمنت أحسنت أن تقول بسم الله، تحققت الأشياء بقولك بسم الله كما يتحقّق بقوله "كن"⁽³⁾. الإشارة إذن مجرد إحياء بالمعنى ومن شأن هذا الإحياء أن يجعل النصّ/العبارة مُشرعة على أكثر من أفق ودلالة.

(1) ننظر: حسين علي عكاش: حول مفهوم مصطلح الإشارة ودلالته عند الصوفيّة، بحمّة الساتل (مجلة علميّة محكمة نصف سنوية تصدر عن جامعة السّابع من أكتوبر بمصراته)، العدد 3، السّنة الثّانية، ديسمبر 2007، ليبيا، ص 11.

(2) الطوسي: الألمع، ص 150.

(3) الحلاج: الأعمال الكاملة، التفسير، مرجع سابق، ص 109.

إنهم يستعملون كل الآليات اللغوية المعروفة، من مجاز واستعارة وكناية ورمز وإطلاق اللفظ وإرادة إشارته دون حقيقة معناه.... آليات نراها علة الغموض الذي اكتنف خطاباتهم، فحملت على غير محلها، ولهذا يقولون: "نحن أصحاب إشارة لا أصحاب عبارة" والإشارة لنا والعبارة لغيرنا". وصار هذا سببا لفتنة طائفتين: طائفة تعلقوا بظاهر عباراتهم فبدعوهم وضللوهم. وطائفة: نظروا إلى مقاصدهم ومغزاها، فصوبوا تلك العبارات وصححوها الإشارات، فطالب الحق فطالب الحق بقلبه ممن كان ويرد ما يخالفه على من كان⁽¹⁾.

فما الإشارة إلا بديلا عن قصور اللغة الوضعية الاصطلاحية التي تختص بالتعبير عن الأشياء المحسوسة والمعاني المعقولة، في حين أن للمعاني الصوفية لا تدخل ضمن نطاق المحسوس. وقرر الغزالي ذلك الأمر أيضا في قوله: "لا يحاول معبر أن يعبر عنها (أي الحقيقة الصوفية) إلا اشتمل لفظه على خطأ صريح، لا يمكنه الاحتراز عنه". إنه اضطرار إلى استخدام الأمثلة المحسوسة تعبيرا عن معان غير محسوسة وغير معهودة، وهذا ما وضحه في قوله: "اعلم أن عجائب القلب خارجة عن مدركات الحواس"، وإن هذه الطبيعة المزدوجة والمتناقضة في التعبير عما هو غير محسوس بمثال محسوس يضفي على الرمز الصوفي قابليته للتأويل بأكثر من وجه، ولهذا يصادفك أكثر من تأويل واحد للرمز الواحد، مما يجعل الرمز الصوفي بقدر ما يعطي من معناه فهو في نفس الوقت يخفي من معناه شيئا آخر، وهكذا يكون الرمز خفاء وظهورا معا وفي آن واحد. فهو على نقیض الرمز الرياضي الذي أريد له أن يضبط الدلالة ويقصي بعيدا أية إمكانية أو مرونة للتأويل أو التفسير الذي قد تحمله العبارات اللغوية الاعتيادية⁽²⁾.

يقول غيفي: "كان لزاما على الناظر في أقوال الصوفية أن يكون على حذر في فهمها وتأويلها والحكم عليها، وإلا صرفها إلى غير معانيها، وقدما أنشد أحد الصوفية {من البسيط}:

(1) ابن القيم: مدارج السالكين، تحقيق: رضوان جامع رضوان، ط: 1، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، القاهرة 2001، ج 3 ص 330.

(2) ناجي حسين جودة: المعرفة الصوفية - دراسة فلسفية في مشكلات المعرفة -، مرجع سابق، ص 129

إذا نطقوا أعجزك مرمى رموزهم وإن سكوا هبّات منك اتصاله⁽¹⁾

وليس الرمز في الشعر الصوفي راجعا إلى الكنايات البعيدة فحسب، وإطلاق أسماء من قبيل الرموز الخفية على مسميات لا يراد التصريح بها، كإطلاقهم الخمرة على لذة الوصل ونشوته. بل وللعاني الحسية أيضًا، يستعملها الصوفية للدلالة على المعاني الروحية فيرمزون بها إلى مفاهيم وجدانية على الرغم من الرداء للمادي الذي تبدو فيه، ومن ثم استعمل الصوفية الوصف الحسي والغزل الحسي والخمر الحسية وأرادوا بها معاني روحية. ولذا نجد لها لغة مرموزة توائم ما تعبر عنه من أحوال نفسية ووجودية عالية⁽²⁾.

وفي فهم القرآن الكريم يُعدّ التأويل الإشاري⁽³⁾ أو الرمزي أو العرفاني لونا من ألوان التفاعل مع آياته والانفعال بها وتلقّيها تلقّيًا ذوقيًا، يجاوز ألوان التلقّي السائدة.

(1) لمرجع السابق، الصفحة ذاتها.

(2) عاطف جودة نصر، شعر عمر بن الفارض: دراسة في فن الشعر الصوفي ص 143.

(3) ظهر التأويل الإشاري في بدو أمره على أيدي الرعيل الأول من أشياخ الصوفية، من أمثال الحارث المحاسبي (ت 243هـ) وذي النون المصري (ت 245هـ) وأبي يزيد البسطامي (ت 261هـ) وسهل بن عبد الله الشَّسْرِي (ت 283هـ) والجنيد (ت 297هـ) والحسين بن منصور الحلاج (ت 309هـ) وابن عطاء الأدمي، وأبي بكر الشبلي (ت 334هـ) وغيرهم ممن عاشوا في القرن الثالث الهجري ومطلع القرن الرابع، ولم يكن هؤلاء الجلّة من العلماء معيّنين بوضع تأويلات إشارية كاملة للقرآن الكريم، وتأويله آية آية، ولكنهم كانوا يقفون على بعض الآيات، ويستنبطون منها شيئًا من المعاني الإشارية، على تفاوت فيما بينهم من حيث الكمّ. ولعلّ ذا النون المصري وسهلا بن عبد الله الشَّسْرِي كانا من أوسعهم تعلّقًا إشاريًا على آيات القرآن الكريم في تلك الفترة المبكرة، فالأول نُشر له تفسيرٌ مختصر بعنوان: التفسير العرفاني للقرآن الكريم والثاني صنّف تفسيرًا سمّاه: تفسير القرآن العظيم وهو مثل سابقة من حيث الإيجاز والاختصار. وتابع من جماعوا من بعدهم، من أمثال الحلاج الذي وضع تفسيرًا مختصرًا سمّاه: حقائق التفسير أو غُلُقَ علائقي القرآن والاعتبار وأبي عبد الرحمن الشبلي (ت 412هـ) في تفسيره: حقائق التفسير، وهو في مجلدين. ويعدّ الشبلي أول من نسق وبوّب ورَتَّب في التفسير الإشاري، يليه عبد الكريم بن هوازن القشيري صاحب التفسير المسمّى بلطائف الإشارات وهو في ثلاثة مجلدات كبار، وهو أوسع من تفسير الشبلي وأشمل وأدق. ومن برع في التأويل الإشاري الإمام الغزالي (ت 505هـ) وله تأويل كبير يقع في أربعين مجلدًا بعنوان: ياقوت التأويل في تفسير التنزيل، وهو مفقود.

وقد أطلق الصوفيّة تسمية "تأويل" أو "تفسير" أو "معانٍ" على الإشارات الذوقية المستخلصة من الآيات القرآنية إنّما يطلقونها إطلاقاً مجازياً لا حقيقياً؛ لأنهم يدركون أنّ هذه المصطلحات لها دلالاتها الخاصة للتصلة بتلقّي آيات القرآن الكريم وفهمها على هُدي من ضوابطٍ نقلية وعقلية ولغوية وبلاغية وسياقية.

ما "الإشارة" و"العبارة" في العرف الصوفي إلّا ثنائية يمكن أن تختصر العلاقة بين المعنى الإشاري والمعنى التفسيري، فمما هو معمول في معنى الإشارة عند الصوفية أنّها: "تفهم من الله لعبده عن نور جماله وجلاله"⁽¹⁾ وهي: "سقوط نكتة في القلب تدلّ على معنى مقبول"⁽²⁾. ويقول ابن القيم في تعريف الإشارات: "هي المعاني التي تشير إلى الحقيقة من بعد، ومن وراء حجاب. وهي تارة تكون من مسموع، وتارة تكون من مرئي، وتارة تكون من معقول، وقد تكون من الحواسّ كلّها. فالإشارات من جنس الأدلّة والأعلام، وسببها: صفاء يحصل بالجمعية فيلطف به الحسّ والذهن، فيستيقظ لإدراك أمور لطيفة"⁽³⁾؛ فالإشارات أو المعاني الإشارية عند أهل الطريق الصوفي تنأى لهم عن طريق الإلهامات والإشراقات التي يتعلّى بها الحقّ على قلوبهم، وهي خاصّة بفهم القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة، وتتفاوت عمقاً ودقّة

(1) محمد الكسنزان الحسني: موسوعة الكسنزان فيما اصطلح عليه أهل التصوف والعرفان، دار المحبة، دمشق، دار الهداية، ط1، بيروت، 2005، ج:12، ص 319. وثمة تعريفات أخرى للإشارة وردت عن بعض الصوفية، منها قولهم: "الإشارة: هي ما يخفى عن المتكلم كشفه بالعبارة للطائفة معناه". اللّمع في التصوف، أبو نصر السراج الطوسي، تحقيق: عبد الحليم محمود، وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة بمصر، ومكتبة المثنى ببغداد، 1960، ص 414. وقولهم: "وأما الإشارة: فما لا يتأثّى للتركلم الإبانة عنه بالعبارة لكونه لطيفاً في معناه". أربع رسائل مخطوطات نادرة في التصوف، أبو القاسم القشيري، تحقيق: قاسم السامرائي، مجلة المجمع العلمي العراقي، مج 16، 1969، بغداد، ص 259. على أنّ مثل هذه التعريفات تتصل بأساليب التعبير الصوفي ذات الطابع الرمزي، وكذلك بمصطلحاتهم ومعانيها، أكثر ممّا تتصل بالتأويل الإشاري.

(2) محمد مهدي الرواس: بوارق الحقائق، تحقيقه: عبد الكريم بن سليم عبد الباسط، مكتبة النجاح، طرابلس، ليبيا، (د.ت). ص 85.

(3) أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية: مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، تحقيق: محمد المعتصم بالله البغدادي، ط2، دار الكتاب العربي، بيروت، 1994، ج:2. ص 389.

وجمالاً، ولكنها لا تستفد كلُّ ما تستضمره الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة من إشعاعات نورانية وإلهامات ربانية؛ ولذلك فإنَّ إشارات القرآن فياضة دائماً وليس لها انتهاء⁽¹⁾. ولعلَّ عدم انتهاء للمعاني الإشارية في القرآن الكريم يتسق مع ما ينطوي عليه التفسير من معاني باطنية وإشارات إلهامية تتحدّد بتحدّد قراءة القرآن وتثويره، مصداقاً لقول عبد الله بن مسعود رضي الله عنه: "من أراد علم الأولين والآخرين فليثور القرآن"⁽²⁾.

ويتضح الفرق بين الإشارة والعبارة في أنَّ العبارة يُشترط فيها التطابق والموافقة، والإشارة لا يشترط فيها ذلك، كما أنَّ الإشارة أرقُّ وأدقُّ من العبارة، فالإشارة تلوح والعبارة توضح⁽³⁾. ويستتبع هذا التفريق تفرُّق آخر يقع بين مسار علماء الإشارة، ومسار علماء العبارة في تلقّي أي القرآن الكريم، وفهم ما تنطوي عليه من مراتب دلالية ظاهرة ومعاني إشارية باطنة، ذلك أنَّ علماء العبارة أو علماء الظاهر، يركّزون على المعنى المطابق لظواهر الألفاظ والتراكيب، أو المستخلص منها باعتبار وجوهها الحقيقية والهجائية، دون عناية بما تتضمنه من معاني عميقة أو باطنية أو إشارية على نحو تكون فيه موازية نوعاً من الموازنة، ومماثلة نوعاً من المماثلة للمعاني الظاهرة، ولذلك تنصرف عنايتهم إلى التلقّي عن العبارة دون التلقّي عن الإشارة. وأمّا الصوفية فجمعوا بين ظاهر العبارة وإشارتها، ولم يكتفوا بالوقوف على الظاهر، بل تغلغلوا في باطن العبارة واستلهموا منها معاني إشارية عميقة ودقيقة بوساطة الإلهام الإلهي وللدلّ الرباني، بعد أن جامدوا نفوسهم واستقاموا على الطريقة المثلى متبعين صراط الحقّ المستقيم، فصفت قلوبهم، وشقّت أرواحهم، وأصفت إلى إلهامات بارئها المضمرة في كتابه العزيز، وهي تنزل في أوعية قلوبهم في أثناء تلاوته وتدبره والانفعال به، كلٌّ على قدر احتماله وحاله ومقامه وصفاء قلبه.

ويحدّد علماء القرآن والتفسير مفهوم التأويل الإشاري بقولهم: "هو تأويل القرآن بغير ظاهره لإشارة خفية تظهر لأرباب السلوك والتصوّف، ويمكن الجمع بينهما وبين

(1) أحمد أبو كف: أعلام التصوف الإسلامي، دار الهلال، مصر (د.ت). ص 69.

(2) الغزالي: إحياء علوم الدين، مرجع سابق، ج 1. ص 333.

(3) مجموع فتاوى ابن تيمية، أحمد بن تيمية، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، د. م، ط 1، د. ت، ج: 13. ص 245.

الظاهر المراد أيضاً⁽¹⁾. وهو أيضاً: "تأويل القرآن على خلاف الظاهر؛ لإشارات خفية تظهر لبعض أولي العلم، أو تظهر للعارفين بالله من أرباب السلوك والجاهدة للنفس، ممن نَوَّرَ الله بصائرهم فأدركوا أسرار القرآن العظيم، أو انقدحت في أذهانهم بعض المعاني الدقيقة، بوساطة الإلهام الإلهي أو الفتح الرباني، مع إمكان الجمع بينهما وبين الظاهر المراد من الآيات الكريمة"⁽²⁾.

تنطوي هذه التعريفات على اعتبارات خمسة، أولها: أنَّ الفهم الإشاري نمط من أنماط القراءة التفاعلية، وثانيها: أنَّه استنباط بالحال لا بالمقال، يجاوز ظاهر المعنى الذي سبقت الآية القرآنية للدلالة عليه في العرف اللغوي للتواطأ عليه، وثالثها: أنَّ هذا الاستنباط متصل بعلاقة المتلقي الصوفي الخريص على تصفية باطنه، وصقل مرآة قلبه بمداومة ذكر الله عز وجل، ومداومة قراءة القرآن الكريم قراءة تعبدية مستبصرة، ترمي إلى التفاعل والانفعال بتلاوة آياته، بحيث تثير في وجدانه المصفي، وفي قلبه المعلق بالله تعالى، معاني إيمانية توحى بها الآيات المتلوة، على نحو يوازي حاله في السلوك الروحي ومنزلته فيه، ورابعها: وهو شرط يشتمل على احتراز وتنبه، إذ يُحكم على صدق هذه المعاني الإيمانية، وتلكم التأويلات الإشارية، ويُحكم على عدم اندراجها في التأويلات التعسفية أو الإسقاطية المذمومة أو السخيفة أو الباطنية المرفوضة، بأن يمكن الجمع بينها وبين ظاهر الآية من حيث الماثلة والمشابهة والموازاة بين المعنى الإشاري، والمعنى الظاهري الذي سبقت ألفاظ الآية لأجل إظهاره في أصل الوضع، وخامسها: أنَّه لا يصح الكلام في علم "إشارة" إلا لمن أتقن أحكام علم التفسير الظاهر. يقول ابن عاشور في تفسيره: "أما ما يتكلم به أهل الإشارات من الصوفية في بعض آيات القرآن من معاني لا تجري على ألفاظ القرآن ظاهراً، ولكن بتأويل وغوه، فينبغي أن تعلموا أنَّهم ما كانوا يدعون أنَّ كلامهم في ذلك تفسير للقرآن، بل يعنون أنَّ الآية تصلح للتمثل بها في غرض المتكلم فيه،

(1) محمد عبد العظيم الزرقاني: مناهل العرفان في علوم القرآن، دار الفكر، بيروت، 1988، ج: 2، ص 78.

(2) محمد علي الصابوني: التبيان في علوم القرآن، ط: 2، مكتبة الغزالي، دمشق، ومؤسسة مناهل العرفان، بيروت، 1981، ص 169.

وحسبكم في ذلك أنتم سمّوها إشاراتٍ، ولم يسمّوها معاني، فبذلك فارق قولكم قول
الباطنية⁽¹⁾.

(1) محمد الطاهر ابن عاشور: تفسير التحرير والتنوير، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس (د).

ت (ج 1، ص 34).

استفدنا من بحث السيد: أمين يوسف عودة: التأويل الإشاري عند الصوفيّة، معاه
وضوابطه ومدوّناته، ضمن موقع مجمع اللغة العربيّة الأردني التالي:

www.majma.org.jo/majma/index.../875-84-1.html

- II -

طرائق الرمز عند الصوفية

صنوف الرمز في النص الصوفي كثيرة ومتنوعة لا عند الصوفية عمومًا بل عند الصوفي الواحد، ولما كان البحث فيها مُشرعًا على ما لانهاية له من الرموز العvisية عن التصنيف فقد حاولنا حصرها في خطوط كبرى هي:

1 - رمزية شعرية مألوفة:

وذلك بأن يلتبس الصوفي علاقة شبه واضحة بين المشبه والمشبّه به، أي بين المرموز إليه والرمز، كأن يرمز إلى الأرواح بالطير وإلى الإنسان بعد كسبه المعارف بالعود الذي أورق... وهو تحديدًا ما يمتد فهم الجاز الشعري عند الصوفية وذلك لعدم تناسب اللفظة من جهة ومدلولها الروحي من أخرى وما عاضد ذلك أن أكثر رموز الشعر وكنائياته وإشاراته ضعيفة في إيحاءها بالمعنى. لذا فإنّه من بداهة الأمور أن يلجأ دارس الشعر الصوفي إلى شراحه استيضاحًا لألفاظه وفكًا لرموزه واستعانة بهم في الكشف عن المعاني والمقاصد.

وإنّا نرى هذه الرمزية صفة جامعة لكل الصوفية وإن تفاوتت بلاغتهم في التعبير، وهم في ذلك يجانسون الشعراء عمومًا من حيث استثمارهم لحمولات الألفاظ رمزياً ودلاليًا إلا أنّهم يذهبون في صرف معانيها أبعد منهم لأنهم يلقونها بالأذواق لا الأشخاص.

2 - الإشارة إلى التاريخ:

عند تدبرنا البعد التاريخي في الرمز الأسطوري، سواء أكان من الديانات أم من الأدب، وذلك من قبيل اللوحة السريعة عن الأنبياء أو الكتب المقدسة أو أماكن العبادة أو قصص المحبين... نشعر أنه احتفظ بدلالات شمولية امتدت عبر التاريخ، دلالات وظفها الصوفي بغية استلهام التاريخ وتوظيفه توظيفا رمزيا، ناهيك عن أبعادها الجمالية. غير أنه علينا التنبيه إلى ما بين الرموز التاريخية والرموز الدينية من تداخل تداخلا مرهقا، بحيث لا يمكن فصل أحدهما عن الآخر، إذ كثيرا ما تكون الرموز الصوفية رموزا دينية أو تاريخية، من هنا اختلفت المواضع التي استحضر فيها الصوفية رموزهم بحسب السياق والذائقة، بل إننا نرى الصوفي لا يتقبل التاريخ من منطلق كونه حقائق مجردة أي أنه لا ينظر إليه بمنظور المورخ الذي تحمّه الحقائق في أزمنتها وأماكنها بل من حيث وقعها في نفسه ومساوقها المضمونية والدلالية لما يتناوب عليه من أحوال ومقامات، وهنا يصير الماضي تاريخا إشاريا.

إن توظيف الصوفي لرموزه التاريخية ذو دلالة قصدية، إذ به يزداد المعنى غورا وعمقا ناهيك عن كونها تزيد نصه جاذبة وحيوية مما يُعبر عن انفتاحه على كل التجارب مهما كانت مناجها.

فالكعبة مثلا رمز جامع لرموز ثوان جمّة، منها: الأستار والتحر وعرفة والطواف والجسد... هي اعتزال للجسد وقد تنقّى وتطهّر {سنفيض البحث في الكعبة ضمن رموز العبادات لاحقا}. وعلى العموم لا ينبغي بنا الظنّ إلى أنّ الرمز التاريخي رافد أساسي في الرمز الصوفي، إنّه ترفّ أو لنقل حلية فنية.

3 - رمزية ترتكز على تداعي المعنى:

أي أن يكون بين الرمز والرموز له رابطة معنوية، تجعلهما شبيهين في الجوهر، وفيها قدرة على التركيب الذي يجمع بين ما يختلف في ظاهره وما اتفق في باطنه، يجمعه برابطة واحدة. ومن أمثلة هذه الرموز أن تكون {الغديرة/الصغيرة} رمزا للبراهين التي تُقام على فكرة بعينها، لأنّ هذه البراهين تجري في مقدمات يتداخل بعضها في

بعض كنداخل الجدائل في الغديرة. أو أن يُرمَز بالكائنات المَحْتَمَة من قبيل الحمامات والطواويس والفراش لعالم الروح لما بين الاثنين من رابطة جوهرية هي التَّنْقُل بين الأرض والسَّماء وبين الظلمة والنور، وذلك من قبيل ما أورده الحلاج في طاسين الفهم من تشبيه تصويري للمحبِّ بالفراش والمحجوب بالمصباح⁽¹⁾. القصد من ذلك العلاقات الداخلية بين الرمز والمُرموز إليه، والتي أساسها تشابه الوقع النفسي فيهما، غير أننا لا نعدم وجود رموز عمادها التداعي الصَّوتي بين لفظي الرمز والمُرموز له: وهي في نظرنا من أقوى الدلائل (أعني المستوى الأول من التَّوظيف الرمزي) كأن تشير سلمى في "ترجمان الأشواق" إلى الحالة السَّليمانية في مقام التَّبوَّة وأن تشير هند إلى الهند مهبط آدم عليه السَّلام وأن يشير قيس إلى الشَّدة (وهذا هو معناه اللَّغوي فضلاً عن الدَّكورة) وأن يستَـي "إبليس" عزازيل "لأنَّه عَزَل وكان معزولاً في ولايته، ما رجع من بدايته إلى نهايته"⁽²⁾.

4 - رموز أسطورية:

تعبّر الأسطورة عن الوحدة الشاملة بين الإنسان والعالم، فالإنسان القدم أحس في أعماقه أنَّ حياته ترتبط بنظام الكون ولا تنفصل عنه وأنَّ جذوره مغروسة في الطبيعة، فجاءت الأسطورة تعبيراً مباشراً عن وحدة الوجود وعن حضور الإنسان المباشر في العالم وعن وعيه بهذا الوجود. ولما كان الفكر الأسطوري هو أساس كلِّ نشاط شامل وموحد للفكر الإنساني موضوعه الواقع الكلي والمطلق فإنَّه حينما يرد في النصِّ الصَّوتي يُشرَّعه على البدايات والنهايات على حدِّ سواء.

إنَّ دراسة الأسطورة هي دراسة جزء أصيل من الملحمة الإنسانية، تدلنا على عمق التراث الذي يملكه الإنسان داخله، وتوفِّق لدينا الصلة الأصيلة بالكون، وعلاقة التناغم والانسجام معه، لذا فإنَّنا نعدُّ الرمز الأسطوري هو الفضاء الأصيل للوجود الصَّوتي في حين نعدُّ رمزه الصَّوتي أمارته وبيانه إذ الأسطورة سابقة على الدِّين والإيمان.

(1) الحلاج: الطوايس، مرجع سابق، ص 137.

(2) للمرجع السابق. ص 159.

وتتخذ الأسطورة رمزا يُجسّد المعنى المقصود من مثل الإشارات المتلاحقة في أبيات ابن عربي التالية {من البسيط}:

مِنْ كُلِّ فَاتِكَةِ الْأَلْحَاطِ مَالِكَةٌ تَخَالُهَا فَوْقَ عَرْشِ الدَّرِّ بَلْقِيسَا
إِذَا تَمَشَّتْ عَلَى صِرْحِ الزَّجَاجِ تَرَى شَمْسَنَا عَلَى قُلُوكِ فِي جَنْبِ إِدْرِيسَا⁽¹⁾

تدبر هذين البيتين مشروط وجوبا بمعرفة قبليّة للقصر حتى نتمثل المعنى. إنّه قد يكون من الغريب أن نحاول رؤية وجه شبه بين الوجود البشري في مرحلته الأسطورية وبين الوجود البشري في حالات التصوف. فإذا تذكرنا أن الأسطورة تجعل الذات تشارك في الموضوع، والموضوع يشارك في الذات، والإنسان يتمثل الوجود على صورته، ويفسر الواقع تفسيراً حيويّاً، تبين لنا أنّها التعبير المباشر عن وحدة الوجود، وأن التصوف حالة من حالات الإنسان التي يتواصل فيها مع حقائق الوجود ويضفي إلى كل شيء في الكون، ويوصل إلى جوهر ذاته، ويصبح كلا موحداً موجّهاً جميع أبعاده إلى منطلقها الأول، لو تذكرنا ذلك قد يتضح لنا وجه الشبه.

ولكن ذلك هو وجه الشبه بين "البداية" و"النهاية" بالرغم من بعد الشقة بينهما.. هو وجه الشبه ما بين "القبل" و"البعد" على طريق التطور البشري. الوجود الأسطوري هو بداية اللطاف، والتصوف هو غايته، وما بينهما يقع تاريخ الإنسانية وشرف المعاناة.

كذلك تجدر الإشارة هنا إلى أنه في الأسطورة يكون العلو الديني حالاً في الواقع المحسوس وليس مفارقاً له، وفي التصوف لا تدرك الأشياء بمعزل عن اتصالها بالله، وتكون حياة الصوفي مظهراً تتحلّى فيه الألوهية، وبين هذا وذاك تقع أنواع التدين بدرجاته المختلفة من حيث مدى معايشة هذا الاتصال.

فالعالم كان وما زال يتبدّى لنا من خلال انفعالاتنا المتنوّعة على نحو سحريّ، يرى سارتر/أنّ "شعورنا بانفعالاتنا قد يُغيّر عللنا المحتوم فجأة إلى عالم سحريّ، وقد يحدث العكس، فيتكشف العالم ذاته للشعور أحياناً بوصفه علماً سحريّاً، كنّا نتوقّعه

(1) زكي نجيب محمود: طريقة الرمز عند ابن عربي في ديوان "ترجمان الأشواق"، ضمن الكتاب التذكاري محيي الدين بن عربي، ص 96.

محتوئاً، والسحريّ على هذا النحو، ليس كيفةً عابرةً نضيفها على العالم وفقاً لأهوائنا، بل إنّ السحريّ بناءً من الأبنية الوجودية للعالم، وبديهيّ أنّ السحر باعتباره كيفةً حقيقيةً للعالم لا يقتصر على المجال الإنسانيّ، بل إنّّه يشمل الأشياء بقدر ما تظهر لنا في هيئة إنسانية، أو بقدر ما تحمل الطابع النفسي⁽¹⁾. يدلّ هذا التحليل على الرابطة الأصلية بين الانفعال والسحريّ، إذ يوجد الانفعال حين يختفي عالم الأدوات فجأة، ويظهر محلّه عالم السحر، وللموقف السحريّ هو أحد المواقف الكبرى التي لا تنفصل، وهو مصحوب بظهور العالم للمتضامف معه.

أمّا جماليّاً فيكشف استدعاء الأسطورة أو الرمز الأسطوريّ عن قيمة الوظيفة الدلالية والجمالية، التي يحقّقها في سياق النصّ الصوفيّ، سواء أ جاء هذا الاستدعاء في جزء من النصّ، أو استغرقها كلها، لأنّه عندما يتجاوز الشاعر مجرد ذكر الأسطورة أو الرمز الأسطوريّ إلى مستوى الاستلهم والاستحياء والتوظيف يصير خالقاً لسياق خاصّ يجسد تفاعل الأسطورة مع التجربة الصوفية لذلك فإن استخدام الرمز أو مجموعة الرموز في القصيدة يجب أن يتم من خلال القدرة على تمثّل أبعادها الدلالية والتخييلية والجمالية، وتحويلها إلى بؤرة إشعاعات إيجابية تغني النصّ.

وعلى العموم نرى كثافة الرمز الأسطوريّ مرتبطة بتناقض التصوّف النظريّ وانتشار الطرقيّ الصوفيّة على نطاق واسع وظهور ما يستى بشفاة الأولياء وقدرتهم على التحكّم في التلس مصبواً ومآلاً.

5 - رمزية حروفية:

قبل النظر في الحرف رمزاً صوتياً أوّ التمهيد ببيان حذاً لغويّاً. "الحاء والراء والفاء ثلاثة أصول: حذ الشيء والعدول وتقدير الشيء. أمّا الحذ فحرف كلّ شيء حذّه⁽²⁾. والحرف هو القراءة واللغة إجماع في الحديث: "نزل القرآن على سبعة

(1) جان بول سارتر: نظرية في الانفعالات، ترجمة: سامي محمود عليّ وعبد السلام القفاش، ط: 1، دار المعارف 1960/ص 63 - 64.

(2) ابن منظور: لسان العرب، مادة: "حرف" ج: 4، ط: 4، دار صادر، بيروت - لبنان، 2005. ص: 88 - 89.

أحرف كلّها شافٍ كافٍ". هذا التفسير انزاح عنه الصّوفيّة بالكليّة فلم يُعد الحرف عندهم حدّاً للحقائق والموجودات بل صار هو "كلّ حقيقة مفردة في أيّ عالم من العوالم، وهذه الحقائق بتركيبها تُظهرُ الكلمات، فالإنسان مثلاً كلمةٌ من حيث أنّه يجمعُ حقائق متعدّدة (حروف)"⁽¹⁾.

وإنّ ما للحروف من رمزيّة دقيقة ما هو في نظرنا إلّا امتداداً لأهميّة الأبعديّة العربيّة التي بها أنزل القرآن، فهي وعاء الوحي ولا يمكن التعبير عن الله أسمائه وصفاته إلّا بها. وهذا هو ملمحها الظاهر. أمّا للملمح الباطن فمداؤه أنّ الحروف عند الصّوفيّة "حجابٌ مغايرة"، يجب على الصّوفي تخطّيها، لأنّه مادامت الحروف تقيّده فهو لا يزال أسيراً لشيء من الأصنام كما يقول النفري، بدلاً من أن يكون حيث لا حروف ولا أشكال. فـ "معادُن الحقّ مصنّوعة عن الألفاظ والعبارات"⁽²⁾. ولذا قال البسطامي: "إنّي أقول بالألّة والحروف والحقّ خارج عن الحروف والآلة"⁽³⁾.

ومن عهد مبكّر جدّاً اكتشف الصّوفيّة المعنى الخفيّ الكامن وراء كلّ حرف، ومجموعات الحروف المتفرّقة الواردة في تسع وعشرين سورة من القرآن من قبيل المص (الأعراف، 1)، والثر (الرعد، 1)، حم (غافر، 1)، ونون (القلم، 1)، وقد أُطلق عليها اسم "الحروف المتقاطعة"، وعدّوها مستودعاً للأسرار، الأمر الذي فتح المجال لمحاولات عديدة لفك لغزها، "ففي القرآن علم كلّ شيء وعلم القرآن في الأحرف التي في أوائل السور"⁽⁴⁾. وقد ألهمتهم بتفسيرات مجازيّة ملهشة، كانت الخميرة الأولى للغة صوفيّة سرّيّة ستروا بها أفكارهم على العمّة بغية تحقيق فهم أعمق لمعاني القرآن.

(1) سعاد الحكيم: المعجم الصّوفي، الحكمة في حدود الكلمة، ط: 1، دندرة للطباعة والنشر بيروت - لبنان، 1981. ص 320.

(2) الخلاج: الأعمال الكاملة، مرجع سابق، التفسير، ص 117.

(3) البسطامي: الأعمال الكاملة، تحقيق: قاسم محمد عباس، ط: 1، دار المدى، دمشق وبيروت، 2004. ص 82.

(4) الخلاج: الأعمال الكاملة، التفسير، ص 116.

من نماذج تفسير الخلاج لبعض حروف أوائل السور قوله في تفسير "المص" (الأعراف 1/7): "الألف ألف المألوف، واللام لام الآلاء والميم ميم الملك والفاء فاء الصاد الصادقين".

المرجع نفسه والصفحة ذاتها.

إنّما بهذا الاعتبار آليّة للإعفاء بالنسبة للأغيار وآليّة للكشف بالنسبة إلى الصوفية.
فـ "من عرفه ما وصفه ومن وصفه ما عرفه"⁽¹⁾.

لا تبدو المسألة موصولة بالحرف بما هو سرّ بل بما هو علمٌ "لا يتمّ التوصل إليه بالقياس العقليّ وإنّما هو بطريق المشاهدة والتوفيق الإلهيّ"⁽²⁾. لأنّه "سرّ من أسرار الله"⁽³⁾ وفق عبارة ابن عربي. العلم به مُقدّم على العلم بالأسماء تقدّم المفرد المركّب، ولا يعرف ما ينتجه المركّب إلّا بعد معرفة نتيجة المفردات التي تركّبت منه"⁽⁴⁾.

وقد تنبّه الحلاج من قبله إلى للبحث فكان مصنّفه "الطواسين" كلمة مؤلّفة من حرفي (ط) و(س) حرفان محائيان يبرزان في أوائل بعض السور القرآنيّة من مثل سور الشورى والتّمل والقصص⁽⁵⁾. الطاء رمز الطهارة أي تنزيه الله وظهرته الأزليّة من كلّ حيف. والسّين رمز السّناء أي الرّفعة الأبدية والتحليّ النهائي للمطلق/الله. أمّا حرف التّون الذي في نهاية كلمة "الطّواسين" فترمز إلى التّوال وهو العطاء غير الممنون الذي تمنحه الحقيقة الإلهيّة الأرواح والأجساد التي تقطنها بيهاء نورها ومقتضى الرّغبة والانجذاب العشقيّ الذي قدرته لها في مطلق المطلق⁽⁶⁾.

وإنّ مبحث الحرف هو أسّ المعرفة الصّوفيّة عموماً والسميّة الصّوفيّة خصوصاً وهو ذو علاقة وطيدة بالتصوّف العرفانيّ {الذي من أعلامه الجيلي وابن عربي وابن سبعين وغيرهم} وهو موصول بالحساب من جهة وبالفلك الزّوجاني من أخرى صلته بالحساب. وهو مغاير تمام المغايرة لعلوم السّحر والطلّسمات. وللحروف مراتبٌ وعوالمٌ ورتبٌ وأجناسٌ {مفرد: الألف، الكاف، اللّام/ثنائي: الدّال والدّال، ثلاثي: الجيم والحاء الخاء، رباعي: الباء والتّاء والثّاء والتّون}. ومنها ما

(1) الحلاج: الأعمال الكاملة، ص 246.

(2) ابن خلدون: المقدمة، ص 632.

(3) ابن عربي: كتاب الميم والواو والتّون، ط: إ، حيدر آباد، الدّكن، 1948، ص 2، (ضمن رسائل ابن عربي، دار إحياء الثّراث العربي، بيروت (د-ت).

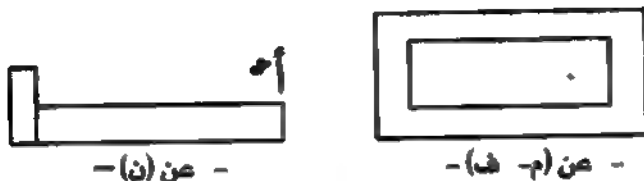
(4) المرجع السّابق، ص 3.

(5) وردت اختيارات أخرى لثّل هذه الأحرف عنواناً لبعض الكتب الصّوفيّة، فقد ذكر البقلي كتاب "حاميم القدم" للواسطي (ت 320 هـ)، ونسبه جاكوس الكردي إلى الحلاج.

الحلاج: كتاب الطّواسين، مرجع سابق، ص 123.

(6) المرجع السّابق، الصّفحة ذاتها.

هو ناريّ (أ-ه-ط-م-ف-ش-ذ) وما هو قرائيّ (ب-و-ي-ن-ص-ت-ض) وما هو هوائيّ (ج-ز-ك-س-ق-ث-ظ) وما هو مائيّ (د-ح-ل-ع-ر-خ-غ)⁽¹⁾. بل قد تتمخّض نقطة الحرف ومزا فتصير هي الأصل وهنا نجيل على طاسين النقطة للحلّاج وعلى ترسيمته التي رمز بها للفهم كالآتي⁽²⁾:



لقد صدر الصّوفيّة عن شعور بأنّ "ليس من حرف إلّا ويُستبح الله في لغة ما ولذلك كانوا يحاولون أن يبلّغوا من درجات الفهم أعمقها كي يفسّروا الكلمة الإلهيّة تفسيرا "صحيحا" غير أنّهم لم يقفوا عند حدّ تدبّر أشكالها ومداليلها، بل غلب عليهم الاسترسال في التأمّلات السريّة استرسالا تبلور لاحقا في علم "الجفر"⁽³⁾ الذي هو عبارة عن تأملات في أحداث حاضرة ومستقبلية مستنتجة من توليفة حروف وأرقام، نزعة طوّرتها فيما بعد فرقة تُعرف باسم "الحروفين" - "مؤسّسها هو فضل الله الاسترآبادي (1340-1394) الذي كان قد أعدم مُتّهماً بالزندقة"⁽⁴⁾ - أي المشتغلين بالحروف، عدّوا الكلمة أعلى درجات التحليّ الإلهيّ.

(1) عليّ أبو حيّ الله المرزوقي: الجواهر الثمّاعة، المكتبة الشّعبيّة، بيروت - لبنان (د-ت)، ص 13.

(2) الحلّاج: كتاب الطّواسبين، تحقيق ودراصة: لويس ماسنيون (مقابلا بتحقيق: بولس نوينا اليسوعي) ترجمة وإعداد: رضوان السخّ وعبد الرزّاق الأصغر، ط: 2، دار الينابيع، سورية - دمشق، 2009، ص 146.

(3) Louis Massignon: La passion d'Al Hosayn-ibn-Mansour al-Hallaj, martyr mystique de l'Islam, exécuté à Bagdad le 26 Mars 922; étude d'histoire religieuse; édition Gallimard; mars 2010; T: III (La doctrine de Hallaj); p. 103-104. (Les graphies synthétiques; l'alphabet philosophique (jafr)).

(4) آنا ماري شميل: الأبعاد الصّوفيّة في الإسلام وتاريخ الصّوف، ترجمة: محمّد إسماعيل السيّد ورضا حامد قطب، ط: 1، منشورات الجمل، كولونيا/ألمانيا - بغداد 2006، ص ص 470 - 471.

رمزية الحرف عند النفري

تأمل النفري اللغة انطلاقاً من أصغر مكوّن لها هو الحرف الذي يعتبره من المحجب الخمسة التي تعزل الواقع عن الحق وقد طابق بينه وبين السّوى في قوله: "السّوى كلّ حرفٍ والحرف كلّ سوي" (1). وهو ما يسمح بتعميم مفهوم الحرف على كلّ أشكال السّوى، فيغدو العلم والعيان والاسم والجهل حروفاً تحجب عن الحق. الأمر الذي يقودنا إلى استنتاج كون النفري خصّص مفهوم الحرف، إذ أخرجته من معناه اللّغوي الضيق ليعتمده على كلّ ما له صورة. وينسحب ذلك حتّى على العناصر النحويّة، سواء أكانت بسيطة أو مركّبة، بدءاً بالاسم الذي يعتبره شجرة الحروف في قوله: "وقال لي لكلّ شيء شجر، وشجر الحروف الأسماء..." (2). وانتهاءً بالعبارة التي تتألّف منها الحروف والأسماء دون فائدة في قوله: "العبارة حرفٌ ولا حكمٌ لحرف" (3).

تبيّن إذن محضوة الحرف قيمةً دلاليّةً وتعبيريّةً، فالحرف والاسم والعبارة سواء في تحصيل المعنى. أمّا العبارة فمأجزة - لا محالة - عن تبليغ المعنى لأنّها "ترددك منك إليك بما عبّرت وكما عبّرت، وأوائل الحكومات أن تعرف بلا عبارة" (4). وأمّا الحرف فيفضل غيره لكثافته الرمزيّة "فالحرف حجابٌ وكلية الحرف حجابٌ وفرعية الحرف حجاب" (5).

وقد أطنب النفري في تصنيف الحروف وبيان خصائصها فهي في نظره ضربان: حرفٌ حسنٌ مستمدّ من نور الحقيقة الباطنيّة، وحرفٌ سوءٌ مستمدّ من النّار التي تحجب عن الحقيقة، يقول: "الحرف الحسن يسري في الحروف إلى الجنّة والحرف السوء - هكذا - يسري في الحروف إلى النّار، وقال: "انظر إلى حرفك وميلك" (6).

(1) محمد عبد الجبار النفري: للواقف والمعاطبات، تحقيق: أرثر يوحنا أوبري، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1997. ص 152.

(2) للمرجع السابق، ص 92.

(3) للمرجع السابق، ص 153.

(4) للمرجع السابق، الصفحة ذاتها.

(5) للمرجع السابق، ص 151.

(6) للمرجع السابق، ص 257.

ولا يقف التفري عند هذا الحد، فيُطنبُ تدبر حقيقة "الحروف الباطنية" ذات الطابع الروحي والتي تبجسُ من داخل كل حرف بعدما تنسلب منه مادته الحسية، أي بعدما يفنى الشكل المادي في المحتوى الروحي الواحد، حينها تتألق الحروف بالأنوار التي تسطع عند فيضان المحتوى الروحي عليها، فلا تغدو بمجرد أدوات للتواصل متواضع عليها، بل تُمثل تكتيكا لطاقات تُعبّر عن اكتمال المعاني وتماها⁽¹⁾. وإذا حاول الواقف ترجمتها في عبارات نطقية، فهو منحرف بما -لا محالة- عن أصلها الروحي الكثيف إلى أصل حدي يتعلق باللغة البشرية.

نستنتج مما أنف ذكره أنّ الحروف ذات أبعاد وجودية، تماثل علاقة باقي المخلوقات بالوجود الحق. وهي ذات تركيبين مرجحين متضادين: الأولى مادية ظاهرة عمادها القرب والتأثر، الثانية باطنية عمادها النور الإلهي المودع فيها، وإنّ فناء الأولى في الثانية يجعل المادة الروحية تتحرر فيفيض محتواها على الأشكال اللغوية⁽²⁾.

وأختم هذا المبحث بسوق الملاحظات التالية:

- إنّ الحرف هو مظهر للرمزية عند الصوفية العرفانيين.
- إنّ الارتباط بين الحروف والأسماء والمنازل الفلكية والمراتب الكونية والهروج والمواقيت أمر ثابت.
- يصعبُ على غير المتخصص في الرمزية الحرفية عند العرفانيين من الصوفية أن يضع حاجزا تفريقيا واضحا بين الأوقاف والحروف والطلسمات والأسماء عند الصوفية ومثيلاهما عند السحرة والمشعوذين، وهذا ما تبّه إليه ابن خلدون مثلا.
- الحروف لا تنصرف خواصها إلا للخواص مخافة المخذور {وفق رأي ابن عربي}.

(1) أمبرثو إيكو: التسميات وفلسفة اللغة، ترجمة أحمد الصمعي، ط: 1، المنظمة العربية للترجمة، لبنان، 2005، ص 318.

(2) لمزيد الفائدة، ننظر رسالة الطالبة: سامية بن عكوش: الاشتغال الأنطوبلاغي في كتاب للواقف لعبد الجبار النفري، الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، جامعة مولود معمري تيزي- وزو، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، قسم اللغة العربية وآدابها، إشراف أمانة بلعلي، ص 60 وما يليها. الرسالة منشورة في الموقع التالي:

6 - رمزية عددية:

العدد في الأفق الصوفي علم قائم بذاته بل هو إشارة واقعية في الإنسان والكون. وقد اهتم به الصوفية نشوءاً وخواصاً وترتيباً ونظاماً وصلةً بمعرفة الموجودات، واعتبر المتأخرون منهم أن للأرقام طاقة مستمدة من علاقتها بحركة الأجرام، متى علمها الصوفي توصل إلى كشف أسرار العلوم.

هي إذن مباحث متشعبة ملفزة مغممة مدارها أن أصل الوجود هو العدد وكل شيء عدد، وما الأشياء إلا أعداد، بل إن الأعداد هي التي تكون جواهر الأشياء بوصفها صوراً...

وقد اعتبر الصوفية أن بعض الأعداد تكتنز أسراراً لا سيما تلك المذكورة في القرآن الكريم أو الأثر أو لتكرارها في منظومة الكون، أو لمقابلتها حرفاً له خصائص و"أسرار" كونية لدى العارفين، مثال لذلك الرقم (7) فهو عدد السماوات والأرضين، وهو عدد أبواب جهنم وهو عدد مرات السعي بين الصفا والمروة وهو عدد مرات الطواف حول الكعبة وهو عدد أيام الأسبوع.

وحق لا نعيد عن النظر في العدد بما هو رمز صوفي نسلّم بدءاً بأن أي عدد لا يشكل بذاته معنى إن لم يكن مقترناً علائقياً بمفهوم يحوله إلى دلالة، وقد حصص الصوفية بعض الأعداد برمزية عالية. وكانت الثلاثة والسبعة والأربعين هي الأوفر حضوراً في مصنفاتهم مقارنة بغيرها من الأعداد. ويتجلى العدد رمزا على ضربين:

أ - ضمن متن الكتابة نظماً أو شعراً:

بغير عناء نلاحظ كما واضحاً من الأعداد في الكتابة الصوفية، فالثلاثة مثلاً نجدها في بيت الخلاج {من الطويل}:

إذا سكن الحق السريرة ضوعفت ثلاثة أحوال لأهل البصائر⁽¹⁾

(1) الخلاج: الأعمال الكاملة، الديوان، تحقيق وتقديم: قاسم محمد عباس، ط: 1 دار رياض نجيب الريس، 2002، ص 303.

ونجد لابن عربي قصيدة بأسرها تتركز على رمز الثلاثة أو "التثليث" (بعبارة) هي قصيدته: "شموس في صورة الدمي"⁽¹⁾. وقد استند إليها آسبن بلاتيوس ليبين كيف ألف ابن عربي بين العقيدة الإسلامية والأصول الرئيسية في العقيدة المسيحية⁽²⁾. وهو رقم مستلهم من قوله تعالى لنبيّه زكريا عليه السلام: "ألا تكلم الناس ثلاثة أيام إلا رمزا"⁽³⁾. وفسّر ابن عربي الرمز بأنّه الكلام بالإشارة⁽⁴⁾.

وقد أورد ماسنيون ملاحظات عددية ذات صلة بميمات الأحرف القرآنية، فالآية التي قالها الحلّاج قبيل صلبه "يَسْتَعْجِلُ بِهَا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِهَا وَالَّذِينَ آمَنُوا مُشْفِقُونَ مِنْهَا وَيَعْلَمُونَ أَنَّهَا الْحَقُّ أَلَا إِنَّ الَّذِينَ يُمَارُونَ فِي السَّاعَةِ لَفِي ضَلَالٍ بَعِيدٍ"⁽⁵⁾ بادئها "حم"⁽⁶⁾. وهي سورة محمدية، إشارة لتكليفه ورثا للنبي المهدي، أي (خاتم الولاية) وشرط الساعة. وكان عام الوفاة (309 هـ) نبوياً للإسلام من عدّة أوجه، قرأت فيه سورة الكهف كلّ جمعة في المساجد منذ أكثر من اثني عشر قرناً، وفيها، تحديدا الآية 25 "ثلاث مئة سنين وازدادوا تسعا" وهو مصطلح أخروي لسبب السبعة النائم الغامض، استحقاقا لرجعتهم المنتظرة إلى الحياة. إنّ نوم السنين الـ 309 هذا هو الإمهال نحو التفرّد. وهي السنة التي تأسست فيها أول عاصمة فاطمية في تونس، هي المهديّة على يد المهديّ خاصتهم. أمّا عند النصارى الشرقيين، فقد وضعت مريم المسيح في الغار في العام 309 بتقوم الإسكندر ذي القرنين (باني سدّ ياجوج وماجوج، وهو السدّ الذي سينهار عند قدوم المهديّ وفقا للكهف (الآيات: 97 - 99))⁽⁷⁾.

- (1) ابن عربي: ذخائر الأعلاقي، شرح ترجمان الأشواق، تحقيق وتعليق: محمد عبد الرحمن الكردي، دار بيلون، باريس، 1968. ص 198.
- (2) آسبن بلاتيوس: ابن عربي، حياته ومذهبه، ترجمة: عبد الرحمن بلوي، دار القلم، بيروت، وكالة المطبوعات بالكويت، 1979. ص 267 وما يليها.
- (3) آل عمران (3)/41.
- (4) ابن عربي: الفتوحات المكيّة، مرجع سابق، ج: 1، ص 189.
- (5) الشورى (42)/18.
- (6) "حم" آيتها الأولى و"عسق" آيتها الثانية.

(7) Louis Massignon: La Passion de Husayn ibn Mansur Hallaj, T: I; p. 694-695.

ويمكن من جهة أخرى، وفقاً للعرف السامي ومن ثمّ العربي، الانتقال من القيمة الرقمية لكل الأحرف الثمانية والعشرين في الأبجدية إلى القيمة الحرفية (الصوتية والدلالية). فسنة الموت 309 يوافقها الحرف {ط، س} 9/300. وتفتح الطاء والسین ثلاثة سور قرآنية (الشعراء والتمل والقصص). زد على ذلك أنّ مقلوب الرقم: 903 للقيمة الرقمية للطاء والسین يعطينا مجموعه المحصلة الرقمية لفواتح السور القرآنية ذات الأحرف الإعجازية الأربعة عشرة. ويتشكّل بذلك المفتاح الأخرى للقرآن. وقد عبّون الحلاج -وهو الذي درس هذه الأحرف التوراتية- دفاتره بـ "الطواسين".

وانطلاقاً من فرضية القلب هذه يرى ماسنيون امكانية أن تُقرأ "طاسين" "طاشين" فالشيطان بما يُحِيلُ على التهلكة الشديدة التي طبعت مقتل الحلاج موسوماً بلعنة شيطانية، وهو المقتول في عام (طاسين) أو (طاشين) (309) للهجرة⁽¹⁾. وإنّ للرقم أربعين قيمة رمزية في الإسلام، فأيتام التائبين أربعون، وأيتام الخلوة عند الصوفية أربعون يوماً، استناداً إلى قول رسول الله صلى الله عليه وسلم: "من أخلص لله أربعين صباحاً ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه". وهناك أيضاً ذكرى عن موسى ثمّ الخضر وأخيراً المسيح، حيث ارتفع إلى الله بعد الفصح بأربعين يوماً⁽²⁾. ومتى أصحابه أنفسهم يرجوعه إليهم بعد أربعين يوماً⁽³⁾. وأورد القشيري لأبي حفص قوله: "منذ أربعين سنة اعتقادي في نفسي أنّ الله تعالى ينظر إليّ نظرة السعوط وأعمال تدلّ على ذلك"⁽⁴⁾.

وإلى ذلك ورد العدد أربعين في مقدسات غير المسلمين بكثرة ندرس منها نموذجاً ما ورد في إنجيل مرقس/الإصحاح الأول "وكان هناك في البرية أربعين يوماً يجرب من الشيطان" {13}. وفي إنجيل متى الإصحاح الرابع "ثم صعد يسوع إلى البرية من الروح ليجرب من إبليس فبعدها صام أربعين يوماً وأربعين ليلة جاع أخيراً {1-2}.

(1) المرجع السابق، ص 95.

(2) لويس ماسنيون: آلام الحلاج، مرجع سابق، ص 498.

(3) ابن كثير: البداية والنهاية، مرجع سابق، ج: 14، ص 841.

(4) القشيري: الرسالة القشيرية، وبماشها منتخبات من شرح شيخ الإسلام أبي يحيى ذكرها الأنصاري الشافعي، ط: 1، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت - لبنان 2000. ص 129.

ب - عنصرا دلاليًا وتركيبيًا في الرّسم الطلسمي:

نستدلّ في هذا الموضع بترسيمتين للحلّاج أوردهما في الطّاسين الثامن: طاسين التوحيد⁽¹⁾.



7 - رموز العبادات:

إنّ القرآن الرّمز بالانزياح بدايةً بفضي وجوبا إلى رؤية مخصوصة للعبادات (الصلاة، الزّكاة، الصوم، الحج)، فهي متعاضدة دلالتها الأولى من طاعة وخضوع وتذلّل لتنحصر في الدّوق. وبهذا لا تكون الصّلاة -مثلا- مجرد شعيرة بل هي انكشاف للمقامات⁽²⁾. وما مظاهر العبادة جميعها إلّا وسائط وحجب تحول دون رؤية الله تعالى، حجب لا يتمّ انكشافها إلّا بالفناء عن النفس فناء تامّا، ولهذا حدّر الحلّاج من الرّكون إلى الذّكر والخلوات والاعتزال بها، لأنّ رؤية الذّكر حجاب عن المذكور، ولا يتمّ الكشف إلّا بالغيبة عن كلّ ما عدا الله. يقول: "من ظنّ أنّه بالخدمة يرضيه فقد جعل لمرضاه لئنا"⁽³⁾.

العبادات في عرف الصّوفيّة إذن لا تعدو أنّ تكون حجابا صارفة عن حقيقة أزليّة لا يدركها إلّا الأولياء ثمّن يستكنهون الأسرار وثمرّن لا تشغلهم العبادة عن المعبود، ولهذا تمخضت العبادة عندهم رمزا حاجبا، يقول البسطامي في هذا الصّدّد:

-
- (1) الحلّاج: الطّواسين، تحقيق ودراسة: لويس ماسنيون، مرجع سابق: ص 163.
 (2) يقول المحويري: "اعلم أنّ الصلاة عبادة يجد فيها المريّضون طريق الحق من البداية إلى النهاية، وتكشف فيها مقاماتهم".
 المحويري: كشف المحجوب، مرجع سابق، 543.2.
 (3) الحلّاج: الأعمال الكاملة، المتفرقات، مرجع سابق، ص 259.

"اطَّلَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِ أَوْلِيَائِهِ فَمَنْهُمْ مَنْ لَمْ يَكُنْ يَصْلَحُ لِحَمْلِ الْعُرْفَةِ فَشَغَلَهُمْ بِالْعِبَادَةِ"⁽¹⁾.

ولقد كانت الرموز المتصلة بالعبادات تحديداً لأمس التنزيقات والمهالك التي واجهها الصوفيّة، وذلك لأنّها تُعَدُّ من أركان الإيمان ومقوماته، فالخلاّج على سبيل المثال انزاح عن الدلالة الوضعيّة لرمزيّة الحجّ فقال: "إن الإنسان إذا أراد الحجّ، أفرد في داره بيتاً، وطاف به أيام الموسم، ثم جمع ثلاثين يتيماً، وكساهم قميصاً قميصاً، وعمل لهم طعاماً طيباً، فأطعمهم وخدمهم وكساهم، وأعطى لكل واحد سبعة دراهم أو ثلاثة، فإذا فعل ذلك، قام له ذلك مقام الحجّ"⁽²⁾. وبذلك صار الحجّ حجّاً بالهمة والترحُّو بدبلا عن الترحال إلى الكعبة بل وصارت رمزيّة الكعبة قابلة للاستساخ في مجسّد وهنا نقف على تحوّل في صياغة الرّمز لا من حيث هو عبارة بل من حيث هو تجسيد سلوكيّ. وفي ذات السّياق وضمن سياق غزليّ صاغ ابن الفارض رمزيّة مركّبة للصلاة والحجّ والصوم جماعها ومنتهاها المحبوبة/الحقيقة الإلهيّة، يقول (من الطويل):

أصلي فأشدو حين أتلو بذكرها	وأطرب في المحراب وهي إمامي
وبالحج إن أحرمت لبيت باسمها	وعنها أرى الإمساك فطر صامي
وشائي بشائي مغرب، وبما جرى	جرى وانتحابي مغرب بهيامي ⁽³⁾

ويحيل الضمير في قوله "ذكرها" إلى المحبوبة الحقيقة والحضرة الإلهيّة"⁽⁴⁾، وفي هذا دلالة على أنه إنّما يمش هذه للناسك بروحه لا بجسده، فالحج رمز للسفر الروحي وأول مراحل الحسبة التي رأى فيها "البيت" (العالم) وأدركه إدراكاً حسيّاً. وفي الحج الثاني أدرك البيت وصاحب البيت أي إدراك "الانثنية" إدراكاً عقلياً، وفرق بين الله

(1) أبو يزيد البسطامي: المجموعة الصوفيّة الكاملة، ويليها كتاب تأويل الشّطّح، تحقيق وتقديم: قاسم محمّد عبّاس، ط: 1، دمشق، سورية 2004، ص 58.

(2) ابن كثير: البداية والنهاية، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، ج: 14، مرجع سابق، ص ص 835-836.

(3) ابن الفارض: الديوان، ط: 1، دار صادر، بيروت 1962، ص 205.

(4) رشيد بن غالب وحسن البوريني وعبد الغني التابلسي: شرح ديوان ابن الفارض، المطبعة الخيريّة، مصر 1893، ج: 2، ص 303.

والعالم. وفي الحج الثالث أدرك بقلبه شهوده الكلّ الذي لم يميّز فيه بين البيت وصاحب البيت. فمراتب الحجّ إذن ثلاث: إدراك الحسي في إدراك العقلي فشهود قلبي، أو فردية فثنوية فوحدة مطلقة تنمحي فيها الكثرة العقلية والحسية. ويذهب ابن الفارض إلى اعتبار "كعبة الحسن" رمزا للجمال الإلهي، يقول {من البسيط}:

ولم أزل منذ أخذ المهد في قديمي لكعبة الحسن تجريدي وإحرامي⁽¹⁾

و"قوله "كعبة الحسن" أي الجمال الإلهي، وجعله كعبة باعتبار طواف قلوب العارفين حوله ودوران أبصارهم عليه و"تجريدي" أي التحرّد من الطبيعة الجسمانيّة⁽²⁾. لقد انتزاع الرمز الصوّفي عن الأفق السائد في تمثّل العبادات فهي في عرفهم دلائل طمع في الجزاء في حين أنّ العبادة الحقّ تترفع عن ذلك بالكليّة وتعدّها حجباً لذا لم يستحسنوا أن يُعتوا بالمصلّين وأصحاب المحارب والصائمين الجائعين والملبّين المحرمين الفحّاجين والمزقّين بكلّهم⁽³⁾... لأنّها من الزهء. فما العبادة الحقّة إلّا معراج للوصول إلى الخالق وهي أبعد من أن تكون أشكالا ظاهريّة عمادها الحركات والسكنات. وهنا تظهر ثنائيّة الظاهر والباطن بما هما دلالة على فهم الشعيرة والشرعية.

وقد ذهب البسطامي أبعد من غيره في تمثّل العبادات فاعتبرها منظويّة على آفات جمّة لا يحتاج معها الإنسان إلى طلب للمعاصي، قال: "إنّ في الطاعات من الآفات ما لا يحتاجون إلى أن تطلبوا للمعاصي"⁽⁴⁾. وقد محضها الحلاج رديفاً للـ "الكفر" لا بمعنى الخروج عن الدّين بل بمعنى المحبّ والإخفاء⁽⁵⁾.

(1) المرجع السابق، ص 315.

(2) المرجع السابق، الصفحة ذاتها.

(3) أبو يزيد البسطامي: المجموعة الصّوفيّة الكاملة، ويلها كتاب تأويل الشّطح، تحقيق وتقديم: قاسم محمّد عبّاس، مرجع سابق، ص ص 64 - 65.

(4) المرجع السابق، ص 105.

(5) يقول {من الطّويل}:

إذا بلغ الصّبّ الكمال من الهوى وغاب عن المذكور في سطوة الذّكر
فشاهد حقّاً حين يُشبهه الهوى بأنّ صلاة العارفين من الكفر
الحلاج: الأعمال الكاملة، الذّيان، مرجع سابق، ص 304.

8 - رمزية بالصّور:

إنّه متى وردت الرموز أشتاتا في النصّ أو القصيدة فإنّ مواضع الترميز تكون حينها محصورة محدودة، أمّا متى وردت مصقولة في صور مركبة فإنّ الجهد يكون مضاعفا لأنّ اللّغة تتمسّخ صوّرا شعريّة رامية بلغ بها الصّوفيّة ذرى تعبيرية غير مسبوقة، فكانت للمعاني مُصوِّرة على هيئة غادات حسان أو حمامات نائحات أو ضياء أو عرش... من مثل قول الحلاج: "مَدَدْ ضياء الشّمس من العرش، ومدد ضياء الرّوح من الحقّ، فلو أمسك العرش مدده عن ضياء الشّمس لاسودّت من فلك ولو أمسك الله عن الرّوح لاسودّت الرّوح"⁽¹⁾.

ولمّا كانت الصّور الرمزيّة ألصق بالأذهان والأفهام فإنّنا نراها الهلى الحقيقيّ لقدرة الصّوفي على الابتكار والتخييل وتُمثّل ما بين الظاهر والباطن من وشائج، فهي عند ابن عربي مثلا مُعبّرة عن التجلّي الإلهي في الوجود، يقول: "الصّورة: تُطلق على الأمر وعلى المعلوم عند النّاس وعلى غير ذلك. ورد في الحديث إضافة الصّورة إلى الله في الصّحيح وغيره مثل حديث عكرمة، قال عليه السّلام: "رأيتُ ربي في صورة شاب". وكذلك قوله عليه السّلام: "إنّ الله خلق آدم على صورته". اعلم أنّ المثليّة الواردة في القرآن لغويّة لا عقليّة، لأنّ العقليّة تستحيل على الله تعالى"⁽²⁾. الصّورة بهذا الاعتبار رمز مدلوله الله تعالى وما الإنسان إلّا صورة من صوره التي لا تماثله قطعًا وإنّما تترقّى متشبهة به.

وهي -من حيث هي تخيل- المظهر الفني والرمزيّ للتحليلات الصّوفيّة، وبنفس القدر فإنّ كلّ موجود في عالم الظواهر "إنّما هو مجلى أو مظهر للواحد الحقّ أي هو صورة جزئية للكلّ المطلق ولذا لا يقال في أيّ موجود إنّه الحقّ إطلاقا وإنّما يُقال إنّ الحقّ تجلّى فيه في صورة من صوره التي لا تُحصى"⁽³⁾. وقلوب الصّوفيّ هو الأقدر على استكناه الأصل وما تشعّ منه من صور وتجليات بل وله القدرة على التفريق بين ما هو عارض وما هو راسخ.

(1) الحلاج: الأعمال الكاملة، المفترقات، مرجع سابق، ص 262.

(2) الفتوحات المكيّة، مرجع سابق، ج: 1، ص 125.

(3) ابن عربي: فصوص الحكم، ص ص 94-95.

وقد فرّغ عبد الكريم الجيلي الصّور التي يتجلّى فيها الله تعالى فقال: "إنّ الله سبحانه وتعالى يتجلّى بما شاء كيف شاء، فهو متجلّ في كلّ منقول ومعقول، ومفهوم وموهم ومسموع ومشهود، فقد يتجلّى في الصّورة المحسوسة وهو عينها وباطنها، فهو متجلّ في كلّ منها وهو عينها وظاهرها ويتجلّى في الصّورة الخياليّة وهو عينها وظاهرها ولا يكون في الخياليّة إلّا هذا الظّهور بأنّه نفسها وعينها المشهود لكنّه سبحانه وتعالى له من وراء ذلك مالا يتناهى وهذا التجلّي الخياليّ نوعان: نوع على صورة المعتقد، ونوع على صورة المحسوسات فافهم"⁽¹⁾.

وأنا نعتقد أنّ لا وجاهة للنظر في الصّورة رمزا صوتيا ما لم نأخذ في الحسبان دور الخيال في صوغها وتشكيلها، وغير خفيّ دور الصّوفيّة في نسج عوالم روحيّة فريدة نظما وشعرا، ولئن اعتبر باحثون كثر الخيال الصّوفي متأثرا بأرسطو وأفلاطون فإنّنا نعتقد أنّ التجربة -مواجدها ورياضاتها ومقاماتها - كفيّلة بمفردها أن تُخصّب الخيال باعتبارها جميعها ذات تأثيرات وحدانيّة وتخييليّة جمّة ألهمت الناظرين في التجربة الصّوفيّة فما بالك بمن يحيرها.

لقد مثل الخيال -مقرونا بالتأمّل - سبيل الصّوفيّة للوصول إلى الأسماء الإلهيّة والكشف التأمليّ "فالتّموا في تركيب البناء الرّمزي للخيال بعلم المرايا والذي نعتّه كوربان ٤: Imagination and Science of mirrors وقد تنبّه عاطف جوده نصر إلى أنّ الصّوفيّة مثّلوا له برموز مأخوذة من تصوّرات علميّة كانت شائعة، وذلك بأن التّموا من الكيمياء بالإكسير، ومن الفيزياء بالضوء..."⁽²⁾.

وأما التمثيل الرّمزي للخيال بالأجسام الصّغيرة فقد أشار إليه ابن عربي بقوله: "... ومن ذلك الصّورة في المرآة وفي كلّ جسم صغير، إن كان الجسم الصّغير كبيرا كبرت الصّورة المرئيّة فيه، ثمّ إذا نظرت إلى الصّورة من خارج وجدتها غير متنوّعة فما ظهر فيها من التنوّع بتنوّع المرآة، حتّى في تموج الماء تظهر الصّورة متموّجة... فتعلم

(1) عبد الكريم الجيلي: الإنسان الكامل في معرفة الأوّخر والأوّل، تحقيق: أبو عبد الرحمن صلاح بن محمد عويضة، منشورات محمد علي يّضون، دار الكتب العلميّة، بيروت 1997. ص 181.

(2) عاطف جوده نصر: الخيال مفهوماته ووظائفه، سلسلة دراسات أدبيّة، الحياة المصريّة العامّة للكتاب، 1984. ص 87.

قطعا أَنَّ الصُّورة الرمزيّة في المراتبي والأجسام الصّغيرة، إنّما ظهورها في الخيال كروية التّائم تخالف صورة الحسن⁽¹⁾.

إنّ الرّمزيّة الخاصّة بانعكاس الصُّورة على السّطح الصّغير تنحلّ في المبحث الصّوفي العرفاني إلى صورتين متقابلتين: العالم الأكبر وما ينطوي عليه من عناصر ورفائق والعالم الأصغر/الإنسان وما ينطوي عليه بما هو تجلّ للصفات والأسماء. وغير خفيّ ما يزعج به التّراث الصّوفي من صور تنتمي بنيتها السيكلوجيّة إلى الطّيران والتحليق ومخاوف التّردّي والسّقوط فاهيك عن التعلّق والرّجاء والانتظار... صور تجلّت من معجم الطّير والمعراج.

وقد جعل الحلاج الصُّورة رمزا للتّجلي، يقول: "تجلى كما نشاء مثل تجليّك في مشيتك كأحسن صورة، والصُّورة فيها الرّوح النّاطقة بالعلم والبيان والقدرة والبرهان"⁽²⁾. لكَانَ الصُّورة هنا هي الوسيط الرّمزيّ بين الحسن والعقل، بين المراتبي وغير المراتبيّ بين المكتشف والمكتوب... صورة تخضع في تشكّلها للانعكاس لطبيعة الدّات بما هي انعكاس للصُّورة. إنّهُ المراتبيّ عن كلّ هيكل وصورة من غير ثمّاسة ومزاج⁽³⁾.

والصُّورة الرّمزيّة على هذا النّحو هي دون الرموز إليه، أو لنقل تعبيرا سلبيا لاحقا لا يستحقّ العناية والاهتمام مادام الصّوفي متمثّلا جمال الأصل وقدسيتّه وتعاليه عن كلّ مثال أو صورة. والحقّ أنّ العرفاء بسطوا هذا الرّمز بحيث عبّروا به عن ثيولوجيّة العالم بوصفه مرآة، وعن آدم باعتباره جلاء تلك المرآة التي تجلّت فيها لوائح القدس وأسرار القدس وأسرار الصفات الإلهيّة⁽⁴⁾.

ما الصُّورة إذن إلّا إحدى الأسس الرّئيسيّة في الفكر الصّوفي واعتقادهم أنّ الله خلق آدم على صورته جعل هذا المصطلح يأخذ جانبا كبيرا من الاهتمام. ولعلّ

(1) محمد عليّ أبو رمان: الاشرافيّة - مدرسة أفلاطونيّة إسلاميّة، ضمن الكتاب التذكاري للسهروردي: شهاب الدّين السهروردي في الذّكرى المئويّة الثامنة لوفاته، إشراف: إبراهيم مذكور. الحياة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة 1974. ص 57 - 58.

(2) كتاب أخبار الحلاج أو مناجيات الحلاج، مرجع سابق، ص 15.

(3) الحلاج: الأعمال الكاملة، نصوص الولاية، مرجع سابق، ص 248.

(4) أبو الوفا التفازاني: "ابن سيعين وحكيم الإشراف"، ضمن الكتاب التذكاري لشهاب الدّين السهروردي، ط 1، القاهرة 1974. ص 306 - 307.

أطرف ما ذهبوا إليه هو اعتبارهم النفس للهدبة بالمجاهدات والرياضات نفساً صعبةً
بملوّة تمّيات لأنّ تصوير متماهية/فانية في الحقّ.

إنّ تدبّر الصّورة رمزا صوفيا يسمح بفهم الكثير من الإشكالات الخاصّة
بالاعتقاد الصّوفي من بينها أنّ الله تعالى لا يتحلّى بذاته في الموجودات فكلّ ما هو
موجود في عالم الظّواهر إنّما هو مجلّى أو مظهر للواحد الحقّ أي هو صورة جزئية
للكلّ المطلق ولذا لا يقال في أيّ موجود إنّ الحقّ إطلاقاً وإنّما يقال إنّ الحقّ تجلّى فيه
في صورة من صوره التي لا تخصّص أمّا الأحديّة الذاتيّة فلا يقع فيها التحلّي أبداً، أي
أنّ الحقّ لا يظهر بأحدته في شيء.

وإذا كان آدم يتماهى في تأويل ابن عربي بالإنسان الكبير وبالحليفة فإنّه
ينحصر في أفق الخلاج في رمز واحد هو "الحقيقة المحمّديّة" بما هي صورة لله وسبيلاً
لمعرفة تماس الإلهي بالإنسيّ أو اللاهوت بالتانسوت. وحينها لا تكون الصّورة رمزا
موظّفاً فحسب بل هي أمانة على التلاشي، تلاشي الرائي في المرمّي وحينها فقط
تكون صيحة الخلاج وجداء "أنا من أهوى ومن أهوى أنا" أمراً حتمياً.

أمّا ما اتّصل بإدراك رمزيّة الصّورة فلا يكون إلّا بارتفاع المحب/الفناء، فإذا
ذهب المحسوس عن حسّه في ظاهريّة الصّورة كما يذهب في حقّ التأمّن انصرف الحسّ
إلى الخيال، فرأى مثال محبوبه في عياله وقلبه من غير مثال، لأنّ الخيال ما بينه وبين
المعنى واسطة ولا درجة، فهو واسطة العقد إليه ينزل المعنى وإليه يرتفع المحسوس⁽¹⁾.

9 - الزّمر بالمرأة:

إنّ صورة الأنثى/المعشوقة في النصّ الصّوفي تكون مُربكةً وفارقةً القيمة إذا
تدبرناها بأفق غزليّ فحسب، وذلك لأنّ السياق الرّمزيّ للأنثى الصّوفيّة منزاعٌ كليّةٌ
عمّا رسّخته القصائد الغزليّة عذريّة كانت أم إباحيّة، إنّما رمز الحكمة والمحبة، وإنّ
جمالها ما هو إلّا أمانة على الجمال الكليّ الدائم.

وإنّ الدّارس ليظفرُ بيوافق هذا الغزل في طائفة من أشعار العذريين في القرن
المجريّ الأوّل، تمّن عرفوا بالزّهاد الأتقياء -من مثل عبد الرّحمان بن أبي عمّار

(1) ابن عربي: فصوص الحكم، مرجع سابق، ص 94 - 95.

الشهير بالقسن وعروة بن أذينة ويحيى ابن مالك -بشعر ذي صلات وثيقة بشعر العذريين لاسيما ما اتصل بمسألة العقّة والحرمان والشوق والحبّ والنّهول⁽¹⁾... ولنا في منظوم الصوّيّة من التماذج ما لا يطلّاه عدّ. ولعلّ "سلطان العاشقين"/ابن الفارض غير ما نستدلّ بشعره، فله {من الرّمل}:

آه وا شوقي لضّاحي وجهها وظمّا قلبي إلى ذاك اللّمني
إن تفتّ ففضيب في نقا فميرّ بنزّ دجى فرع ظني⁽²⁾

وهكذا فما المرأة في تعبير الصوّيّ عن الحبّ الإلهيّ إلّا الرّمز الأكمل لتجلّي الألوهيّة، وهذا ما صاغه ابن عربي في عبارته: "فشهوّه (أي الصوّيّ) للحقّ في المرأة أتمّ وأكمل... إذ لا يُشاهد الحقّ بحرّاً عن الموادّ أبداً"⁽³⁾.

ومثل هذا تصوّر لا يقف عند حدود الخاصيّة الإنسانيّة والأنثويّة للمرأة، وإنّما يعتبرها مظهرًا من مظاهر الجمال الإلهيّ، وشكلا من أشكال السرّ الأنثويّ في العالم، فتحضر المرأة باعتبارها شفرة توحد بين ما هو طبيعيّ وما هو روحيّ، بين الإلهيّ والإنسانيّ تحقيقا لتجلّي أكمل للألوهيّة، وهو ما عبّر عنه "كوربان"(1978-1903) و Corbin ٤ "ديالكتهك الحبّ"⁽⁴⁾.

(1) عاطف جودة: تراث الأدب الصوّيّ، مجلّة فصول (تصدر عن الهيئة المصريّة العامة للكتاب) المجلّد الأوّل، أكتوبر 1980. ص 109.

تعدّ المرأة معادلا رمزيّا لمعاني القداسة، وتؤكد القّراءة السيميولوجيّة هذه الحقيقة متمثلة في الرّبات الأسطوريّات من أمثال إيزيس وعشتار وأفروديت وفينوس ونسّاح التي عُدّت في آشور وبابل ملكة الآلهة رفيعة القدر، وفي اعتقاد الجاهليّين أنّ الملائكة بنات اللّهِ، وعن هذا المظهر الإلهيّ في الأنثى تعتبر السيّدة مريم وعاء الكلمة والحكمة والتّقوى، وكذا تعدّ فاطمة عند الإسماعيليين من الشيعة. وما للمرأة في الشعر الصوّيّ إلّا مواصلة لهذا الشعور الإنسانيّ.

(2) ابن الفارض: الذّويان، ط: 1، المكتبة الأدبيّة، بيروت 1891. ص 5.

(3) ابن عربي: فصوص الحكم، ج: 1، تعليق: أبو العلا عفيفي، ط: 2، دار الكتاب العربي، بيروت، 1980، ص 317.

(4) *Henri Corbin: L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn' Arabî*; Edition Flammarion; Paris 1958. p. 149.

وانطلاقاً من هذا النسق العرفاني الذي يتخذ من للمرأة رمزاً للتعبير عن مواجيد
الحبة الإلهية، يعود الشاعر الصوفي إلى الأفق أو الإرث الغزليّ عموماً والعذريّ
خصوصاً عاملاً على إعادة استثماره استثماراً رمزياً يناسب ما يصدّر عنه.

وقد استوفى هذا البناء الرمزيّ شكله في القرن السادس للهجرة لدى اثنين من
كبار الصوفيّة هما: عمر بن الفارض وابن عربي. ويبرز ابن عربي نظمه ديوانه
"ترجمان الأشواق" تبرزاً إشارياً، قال: "وشرحت ما نظمته بمكة المشرفة من الأبيات
الغزليّة... أشير بها إلى معارف ربّانيّة وأنوار إلهيّة وأسرار روحانيّة وعلوم عقليّة
وتنبّهات شرعيّة، وجعلت العبارة عن ذلك بلسان الغزل والتشبيب لتعشق النفوس
بهذه العبارات فتتوقّر الدواعي على الإصغاء إليها"⁽¹⁾. ولم نكن لتتشكك في صدق
هذا الزعم بالنسبة إلى ترجمان الأشواق لولا أنّنا وجدنا قصائد كثيرة من قصائده أكثر
انسباقاً مع المعنى الغزليّ المباشر، وحينما نؤوّلها نأولاً صوفيّاً نكون قد تعسفنا على
المعنى في حين أنّ ثمة قصائد أخرى تبدو أكثر انسباقاً مع التأويل الصوفي منها مع
الغزل المباشر، كما هنالك فئة ثالثة من القصائد يكاد يتوازن فيها الاتّجاهان، فهي
متسقة مع الغزل المباشر اتّساقها مع التأويلات الصوفيّة على حدّ سواء.

10 - الزمزم الخمرّي:

لمّا كان ميدان الغزل الإنساني والخمريات هو الميدان الرمزيّ الذي يحول فيه
شعراء الحب الإلهي لأنّه الأقرب صلة بمواضيعهم، والأخلق بمدّهم بالمادة التي بها
يعبرون.⁽²⁾ فإنّنا نلاحظ أنّ نصوص الغزل الصوفي تعتمد إلى الرمز بمعاني الغزل
الإنساني حين الكلام عن المحبوب، أمّا حين الكلام عن الحب نفسه وبيان آثاره
فتعتمد إلى الخمريات.

ولقد أفاد الصوفيّة من الشعر الخمرّي وآلّموا منه بمصطلحات سيطر عليها طابع
التقابل الوجدانيّ من مثل السكر والصحو والبسط والقبض. وفي تحليل الصوفيّة

(1) ابن عربي: ترجمان الأشواق، دراسة وتحقيق: رينولد نيكلسن، لندن 1911.
ص 12.

(2) حسان عبد الكريم، التصوّف في الشعر العربي، نشأته وتطوّره حتى آخر القرن الثالث
المجري، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، 1954. ص 318

للوحد الذي رمزوا إليه بالسَّكر تبيّن شعورا بغيطة نفسية عميقة وفرح وسرور غامرين تنشط في النفس وتحتزّ وتحيثُ حركة وتوقّزا. سكرٌ يملُث الأسرار من عقالمها فتتمخض شطحا قد تُدفع الحياة ثمنا له كما كان شأن الحلاج.

ويطالعنا الخطاب الصوفي موشحا بالرمز الخمري في نماذج عدّة لعل أكثرها صيّا ما نظمته الحلاج على وتيرة {المرج} وكان معبرا عن استعداد لبذل النفس هدبا ونذرا، قال:

لسديمي غمر منسوب إلى شيء من الخفيف
دعاني ثم حواني كفعل الضيف بالضيف
فلما دارت الكبابس دعا بالنطع والسيف⁽¹⁾

وما ذلك إلا لوجود عمق تاريخي يمتد لا إلى الجاهلية فحسب بل إلى الأساطير القديمة حيث بلغت الخمرة حدّ التّقدس "حتى أن اليونانيين جعلوا لها إلها هو باخوس كما تصوره الأساطير الإغريقية"⁽²⁾. ولم تأخذ الخمر حقها من الوصف والتعبير الأدبي التعمق سوى في العصر العباسي، حيث استبدت شهوة الشراب بشعراؤه فعبروا عن عواطفهم من خلالها، وربما بنوا بما بعضا من آرائهم في الحياة، كما حدث في شعر أبي نواس الذي توسع في وصفها ولم يفته شيء من معانيها المعنوية أو الحسية. هكذا إذن توقّر لشعراء الصوفية إرث ثري صورا وأخيلة وأساليب، وبقدر ما يشرّ تعبیرهم عن تجاربهم سراه لاحقا يتحوّل إلى إसार ضاقوا به إذ ما عادت مواجيدهم ممكنة التعبير بل صارت مُعقّاة.

وهكذا غلّص إلى حقيقتين أساسيتين: الأولى أن للخمريات الصوفية بواكير ترجع إلى النصف الأخير من القرن الثاني الهجري، والثانية أن الصوفية أفادوا من شعر الخمر الذي ازدهر في العصر الأموي وازداد ازدهارا ونماء في العصر العباسي حيث أعملوا فيهما الخيال ومزجوها بالنزق الصوفي، وشوا فيهما مواجيدهم وأذواقهم، حتى صار وصفها

(1) ماسنيون: كتاب أخبار الحلاج أو مناقبات الحلاج، ص 37.

(2) محمد مصطفى هدارة: اتجاهات الشعر العربي في القرن الثاني الهجري، ط: 3، المكتب الإسلامي، دمشق 1981. ص 500.

ترجمة لحياتهم الروحية ورمزًا للمحبة الإلهية ولقلدر ما وصلوا إليه من أحوال. فاستندوا إلى مسميات الخمر الحقيقية ومتعلقاتها من سكر وشراب وري وصحو ليعبروا بها عما يجلدونه من ثمرات التحلي ونتائج الكشوفات، وبواده الوردات، وأول ذلك الذوق ثم الشرب ثم الري. فصفاء معاملاتهم يوجب لهم أدق المعاني، ووفاء منازلهم يوجب لهم الشرب، ودوام مواصلاهم يقتضى لهم الري. فصاحب الذوق متساکر، وصاحب الشرب سكران، وصاحب الري صالح، ومن قوى حبه تسمد شره وأنشدوا:

عجبت لمن يقول ذكرت ربي فهل أنسى فأذكر ما نسيت
شربت الحب كأساً بعد كأس فما نفل الشراب ولا رويت⁽¹⁾

إذا كان الصوفي يتبع ميراث السابقين بعراقته وتقاليده، فإنه يتجاوزة تجاوزاً بيناً ينزاح فيه وجوهاً عن ظاهر الشريعة الذي يحرم الخمر المادية تحريمًا قاطعًا. ليلجأ إلى التأويل بغية إيجاد أوجه التقاء بين جوهر الخمر وما يحدث للصوفي من نشوة وتغيب أثناء الفناء في الذات الإلهية. فالسكر والغلبة "عبارة صاغها أرباب المعاني للتعبير عن غلبة محبة الحق تعالى، والصحو عبارة عن حصول المراد"⁽²⁾. ويعني السكر عندهم الغياب عن تمييز الأشياء لا الغياب عن الأشياء، وأن لا يميز بين مرافقه وملاذه، وبين أضدادها في مرافقة الحق... والصحو الذي هو عقب السكر هو أن يميز فيعرف المولم من الملد فيختار المولم في موافقة الحق، ولا يشهد الألم بل يجد لذة في المولم... وأنشدوا لبعض الكبار:

كفأك بأن الصحو أوجد كآبتي فكيف بحال السكر والسكر أجدر
فعالأك لي حالان صحو ومكرة فلازلت في حالي أصحو وأسكر⁽³⁾

(1) القشيري، الرسالة القشيرية، 239.1.

(2) المحوري: كشف المحجوب، 414.2.

(3) الكلابازي: التعرف بمذهب أهل التصوف، ص 85، 86. وراجع: الكاشاني، معجم اصطلاحات الصوفية، ص 355، 358. والمحوري، كشف المحجوب، 417: 404.2.

وهكذا يكون السكر عند الصوفية مختلفًا عن السكر الناتج عن الخمر المادية في كونه يعقبه الصحو، ولا يعني الصحو هنا مفارقة حالة السكر بصورة تامة، وإنما الترفي إلى حال أرقى هو حال "صفاء العشق والذوق بأحدية الجمع والفرق"⁽¹⁾. وبهذا تعمق الصوفية في حقيقة الخمر، وأخذوا منها أثرها، وتحولوا به إلى رمز يعبرون به عن حالهم. حتى عدّوا حُبهم شرايباً⁽²⁾. فابن الفارض مثلاً صوّر نشوته بالحُب الإلهي بنشوة الخمر، ففتم من للمعجم الخمرىّ الدنانّ والسقاة والكؤوس، ليُمخّضها تعبيراً عن جمال الذات الإلهية، وكأنما شرب من إناء قدسي رحيقه المسكر فهو لا يني منتشياً ولا يني منجذباً، وكأنه في غيبوبة لذيدة توشك أن تسلبه حواسه⁽³⁾. وقد تقفون رمزية الخمر بالحُب الإلهي أو بالمعرفة أو الفيوضات الإلهية التي ترد على القلب، فتعقب إبداعاً ذا قيمة يأتي في الغالب بعد صحو من غيبته وسكر بغير مُدّامة.

والرمزية الخمرية عند ابن الفارض مثلاً رمزية ميتافيزيقية تصحبها نظرة فلسفية إلى النفس والكون، قبل أن تكون نظرة فنية في الأداء الشعري نظرة تنعطف على المحسوس وتجرده وتنحو نحو الباطن بكل ما فيه من بَهاًل وأعماق وتخطّ للمحسوس يتم فناء في عالم الحق والروح، وتلك نظرة مثالية تحذني ما كان يحاوله الرمزيون من نقل الإحساس بالعالم الخارجي منعكساً على صفحة الذات الشاعرة⁽⁴⁾.

وهذه الخمر مثل المحبة: قديمة أزلية ظهرت بواسطتها الأشياء وتجلت الحقائق وأشرقت الأكوان وهي الخمر الأزلية التي شربتها الأرواح المجرّدة فانتشت، وأخذها السكر واستخفها الطرب قبل أن يخلق العالم⁽⁵⁾. فالخمر ما هي إلا رمز من رموز

(1) الكاشاني: معجم اصطلاحات الصوفية، ص 357، 358. ويقسم المحجوري السكر إلى نوعين: أحدهما بشراب للمودة، والآخر بكأس المحبة. والصحو أيضاً على نوعين: أحدهما صحو الغفلة، والآخر صحو المحبة. راجع: كشف المحجوب، ص 417.

(2) عبد الحكيم حسان: التصوف في الشعر العربي، نشأته وتطوّره حتى آخر القرن الثالث الهجري، ط: 2، دار العرب للدراسات والنشر والترجمة، 2010. ص 323.

(3) شوقي ضيف: فصول في الشعر ونقده، ط3، دار المعارف، مصر، 1988. ص: 220.

(4) محمد فتوح أحمد: الرمز والرمزية، ط: 3، دار المعارف، القاهرة، 1984. ص 237.

(5) عاطف جودة نصر: الرمز الشعري عند الصوفية، ص 366.

الوجد الصوفي⁽¹⁾. ويؤكد ابن عربي هذا المعنى في قوله {من الكامل}:

وأشرب سلافة خمورها بخمارها وأطرب على غرد هنالك بنشد
و سلافة من عهد آدم أخبرت عن جنة المأوى حديثاً يسند⁽²⁾

وفضلاً عما أنف قد تتكشف المعاني الخافّة بالرمز تكثفاً عجيباً فتتصرف إلى المعارف التي يكون عنها السرور والابتهاج والفرح وإزالة الغموم والتجريد من الكمّ والكيف والهياكل... فهي علوم ربّانية ومعارف قدسية إلهية تورث ما ذكرناه... وكون الخمر الإلهية تحمل علومًا خاصة، فهذا يسوغ لنا قبول أبيات ابن الفارض على وجهها الرمزي، حيث بثّ فيها علومًا ومواجيد خمرية، فقد شرب هو والسالكون خمره، والمعنى بما هنا شراب المحبة الإلهية الناشئة عن شهود آثار الأسماء الجمالية للحضرة العلية، فإنما توجب السكر والغية بالكلية عن جميع الأعيان الكلية. وقوله: "من قبل أن يخلق الكرم" يعني أن مساره المذكور سابق في الحضرة العلمية قبل ظهور كل مقدور، وهو خمر الوجود الحق، والخطاب الصدق، ولكن بالندمان عن السالكين في طريق الله تعالى. وكفى بإنائها عن النفس الإنسانية، فإن الختم واقع عليها بالتجلي⁽³⁾.

هي إذن خمر أزلية نابعة من أسبقية المحبة الإلهية الدالة على التوحيد الخالص، وشهود الحق بالحق، والتحقق بفناء ما سواه، أما الخمر المترجحة فحري أن تكون رمزاً عرفانياً على مزج الوجود الحق بصور الكائنات العدمية⁽⁴⁾. ومن لطائف ما ذهب إليه ابن الفارض تفريقه - من خلال وصفه الخمرة - بين الروح والجسد في قوله: "فأرواحنا خمر، وأشباحنا كرم"⁽⁵⁾ ولعلنا نلاحظ هذا التجريد للثاني في وصف الخمر

(1) المرجع السابق، ص 357.

(2) ابن عربي: ترجمان الأشواق، ص 97.

(3) عبد الغني النابلسي وحسين البوري: شرح ديوان ابن الفارض، دار التراث، بيروت، ج: 2، (د-ت). ص ص 174 - 178.

(4) عاطف جودة نصر: الرمز الشعري عند الصوفية، مرجع سابق، ص 370، 371.

(5) نظير قصيدة: شربنا على ذكر الحبيب ملهمةً لأن الفارض: الديوان، تحقيق: درويش الجويدي، ط: 1، المكتبة العصرية، بيروت 2008، ص 104.

العرفانية بالخلوص من كثافة العناصر، فهي صافية لطيفة نورانية بما قامت الأشياء، وإليها اشتاقت أرواح العرفاء حتى اتحدت بما⁽¹⁾. وهكذا نقل الصوفيّة مداليل الخمرة من مضامينها الحسيّة إلى اعتبارها أمانة على حالة وجدانية ميتافيزيقية تتجاوز الواقع، وتنفذ إلى باطن التجربة الصوفية الزاخرة بالمعاني والمعارف الكونية والوجودية والفلسفية. فالسكر هنا بسبب رؤية وجه الذات الإلهية بعد كشف الحجب: وهذا جعل أبا يزيد البسطامي مثلاً يقول: "سبحاني ما أعظم شأني". فتعددت الطرق بتعدد السالكين، وهذا تأكيد لخصوصية التجربة⁽²⁾.

الخمرة إذن هي المحبة والله هو المنادم الذي ينادم أحبابه بإطلاعهم على جماله ونور معرفته، فيصرون أولياء يفيضون على مرديهم من علمهم اللدني. فلقد استعمل الصوفية لفظ الخمر، وما في معناه، بمفاهيم متعددة كان من بينها الإشارة إلى الذات الإلهية، والإشارة إلى الأسرار والتحليات الإلهية، والإشارة إلى الحب الإلهي، والإشارة إلى حقائق الغيب، والإشارة إلى التصوف أو علم الحقيقة، وغيرها الكثير من المعاني⁽³⁾. وهكذا جاءت رمزية الخمر عند الصوفية فوق مستوى الواقع، ينسحب خلالها الشعراء من العالم الحسي إلى عالم الحب الإلهي، والعلم اللدني اللذين يتسمان بالقدم والقدرة على النفاذ إلى حقائق الوجود كسراً لضيق الزمان والمكان. وهنا سرعان ما تبدّى في صورة أسطورية رمزية محتملة بمعان وإحاءات عميقة، حيث يرمز بها إلى المحبة الإلهية بوصفها أزلية قديمة، منزهة عن العلل مجردة عن حدود الزمان والمكان.

والخمر بهذا التلويح توجب الغيبة عن جميع الأعيان الكونية تلذذاً بنشوة التلاقي الروحي في سابق الحضرة العلمية قبل ظهور كل ممكن وتقدير كل مقدور، فيفقدو السكر استجابة لوارد قوي لا يتحلى إلا في نفس قابلة متمردة على سجن الأشباح، إنما نفوس أصحاب المواجيد وجزء من مقام الولاية فالخمر هنا ليست الخمر الحسية،

(1) المرجع السابق، ص 111.

(2) نصر حامد أبو زيد: هكذا تكلم ابن عربي، ص 65، 66.

(3) حسن الفاتح قريب الله: للفهوم الرمزي للخمر عند الصوفية، ط: 1، مكتبة الدار العربية للكتاب، القاهرة 1999، ص 78.

بل رمز يحملنا على التأويل الصادر عن كسر حجاب الحسيات، وهذا التأويل مرتبط بالأثر النفسي والروحي؛ فالسكر الصوفي غيبة وليس غشية، خمر معنوية ترجع الروح إلى الاتحاد مع المحبوب، الذي يمثل حبه أصل وجود للتعينات، والمعنى الحقيقي لحركة المتحركات. وعليه لا ترد الخمريات تجريدية جافة، وإنما مشربة بالرمز جياشة بالصور. يقول ابن الفارض في هذا السياق {من الطويل} (1):

شربنا على ذكر الحبيب مدامة	سكرنا بها من قبل أن يُخلق الكرم.
لها البدر كأس وهي شمس يديرها	هلال، وكم يبدو إذا مزجت نجم
ولولا شذاها ما اعتدلت لعانها	ولولا سناها ما تصوروا الوهم
ولم يُبق منها الدهر غير حُشاشة	كأن خفاها في صدور النهى كتم

لئن كان صميم الخمرة الصوفية الرمز العرفاني، فإنما واكبت لغة الخمريين في طابعها الحسي، حتى إنه ليتوسل ناظموها بالفاظ تثير انطباعات مستمدة من لغة شعراء العبت والجهنم، فيقيمون ما يشبه المحاجة في نفى الإثم عن شرب المدام، بل إن ترك شربها هو الإثم.

وفي تواز يكاد يكون شرطيا يتلازم الرمز الخمري مع المعجم الغزلي الماجن أحياناً، بما يقدمه من تصوير للغواني والأنعام وترشّف الرضاب، مدامته صافية لا تقبل الأخطا، كناية عن معنى الجمع الصوفي وهو التوحد في شهود الحق.

11 - رموز من القصص القرآني: الإسراء والمعراج نموذجاً

إن أبواب الرمز كثيرة وبقدر كثرتها تكون الدلائل أشعب وأغزر، فقد تكون واردات إلهية أو حقائق أو فيوضاً أو قصصاً قرآنية... وعلى هذا النحو تبدو اللغة نسقاً عضوياً من الرموز المحاطة بمالة أصيلة من القداسة مما يصعب الانكشاف بواسطة القراءة، وبالتالي يظلّ الفهم غامضاً ملتبساً ما لم نُفكّ هذا الجهاز الحي من الرموز.

(1) ابن الفارض: الديوان، ط: 1، دار صادر، بيروت (د-ت). ص 140.

ويتعلّى للمعراج وثيقة فكرية أدبية وصوفية تصوّر آراء المسلمين وتصوراتهم فيما وراء الطبيعة كما تزودنا بأنماط من وجهات النظر والتفكير في صلة الإنسان بالله والإنسان بالإنسان وبالكون، وتبيّن عن المعتقدات والأنظمة الروحية والاجتماعية وخاصة في التصوف. ولقد استفاد الصوفيّ من قصّة المعراج ومغازيها الروحية. فإطار المعراج ومضمونه ومراميّه يكاد يكون لنا مرآة تعكس لنا نظام الطريق الصوفي ومساره. ما المعراج إذن إلا وجه من أوجه الاتصال بحضرة الخيال، معراج اتّخذ من تجربة المعراج النبويّ نموذجاً للمحاكاة والمحاينة. تجربة مستقاة من القرآن الكريم من حيث معمارها الأساسي وشخصياتها ورموزها، غذّتها المخيلة الشعبية فأضافت إليها وضعت بعض جوانبها بما يلبي حاجاتها الجمالية، ذائقة وخيالاً، بل ووجدت حماسة من الكتاب والأدباء لدرسها، فكانت معيّناً في الاستلهام الأدبي (رسالة الغفران للمعري) والشعري والصوفي.

فهاهو ابن عربي يؤلّف كتاباً أسماه "الإسراء إلى مقام الأسرى"⁽¹⁾ تصوّر فيه عروج الروح من عالم الكون إلى عالم الأزل من الأندلس إلى بيت المقدس ومن هناك إلى أفلاك السماوات السبع فالعرش فالكرسيّ وسدرة المنتهى واللوح المحفوظ، ومنها إلى عوالم الملأ الأعلى. ومن قبله صنّف القشيري كتاب المعراج⁽²⁾. وفريد الدين العطار "منطق الطير" أو "معراج نامه" والتسائي "معراج سر العباد إلى المعاد" شرح فيه رجوع النفس إلى عالمها المظلم الذي سقطت فيه إلى أصلها الإلهي ومقرها الأخير. ناهيك عن رباعيات الخيام وشعر ابن الفارض وجلال الدين الرومي وغيرهم كثير.

لقد اكتفى القرآن بالالتماع إلى حادثة الإسراء دون المعراج من مكّة إلى بيت المقدس في الآية الكريمة "سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِقَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا ۚ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ"⁽³⁾.

(1) ابن عربي: الإسراء إلى مقام الأسرى أو كتاب المعراج، تحقيق وشرح: سعاد الحكيم، دراسة عن المعراج النبوي والمعراج الصوفي، دندرة للطباعة والنشر، ط: 1، بيروت - لبنان 1988.

(2) القشيري: كتاب المعراج، إخراج وتحقيق: علي حسن عبد القادر، يليه معراج أبي يزيد البسطامي، تحقيق: رينولد نيكلسون، ط: 2، دار بيليون، باريس، (د-ت).

(3) الإسراء (17)/الآية: 1.

لكنه لم يشير صراحة إلى حادثة المعراج إلى السماء رغم أن الصوفية يُصرون على تفسير سورة النجم بما هي دليل على عروج الرسول الأكرم إلى السماء ورؤية وجه الحق جلّ جلاله.

فهم يُخرجون الآيات من حيز الزمان والمكان والنسبة ويُفسرونها تفسيراً رمزياً يدعم وجهة نظرهم. يعتقدون أن كلاً من الإسراء والمعراج قد وردا في القرآن وأنّ العروج إلى السماء والوصول إلى وجه الحق والمشاهدة هي آداب قرآنية أسبغت نعمها على الرسول ويمكن إسباغها على المجاهدين الصادقين من الصوفية. وتكاد عقيدة وحدة الشهود تشكّل حجر الزاوية في بناء نظامهم الروحي والفكري فهم لذلك يُصرون على تفسير سورة النجم بهذه الصورة أي إنهم يُفسرونها تفسيراً رمزياً يتركز حول رؤية الباري ومشاهدته والوصول إليه.

أليست رحلة الإسراء والمعراج إذن طقساً من "طقوس العبور" / "Rites de passage" ليس بالمعنى الاجتماعي الذي صاغه عالم الاجتماع الفرنسي أرنولد فان جنيب / A. Van Gennep (1873-1957) في كتاب له صدر سنة 1909 بعنوان "طقوس العبور"⁽¹⁾. وإنما هو عروج من النقصان إلى الكمال ومن التشّت إلى الاجتماع ومن الشروق (الظهور) إلى الغروب (البطون).

غير أننا ما نرى الصوفي - نفسه وبدنه ورياضاته ومجاهداته - إلا في حالة عروج ترقى بصفة تاجية وبالتالي فهو يعيش إسرائات ومعاريج مختلفة هي في صميمها تشبه بالرحلة المحمدية (إسرائه ومعارجه).

لقد اتخذ الصوفية المعراج النبوي أنموذجاً شحذ همهم، فاندفعوا محاولين السير على النهج المحمدي مكثفين من المعراج بالفهم، فبدت شخصية محمد "سراجاً من نور... همته سبقت لهم، ووجوده سبق العدم"⁽²⁾. ولكن مع تقدم التجربة الصوفية كان للمتأخرين منهم إسرائات ومعارج تنوعت بتنوع رتبهم ومقاماتهم، وإن كانت تختلف في طبيعتها ونوعيتها عن المعراج المحمدي، وابن عربي بصورة خاصة وافق

(1) Arnold Van Gennep: *Les rites de passage, étude systématique des rites*, Paris, librairie critique Émile Nouny, 1909.

(2) الحلاج: الطواسين، الطاسين الأول (طاسين السراج)، مرجع سابق، ص 133 - 134.

(المعراج) تكوينه الفكري، فكانت له عدة معارج خصّص لها الكثير مما كتب، يقول: "أما الأولياء فلهم إسرآت روحانية برزخية يشاهدون فيها معاني متجسدة في صور محسوسة للخيال، يعطون العلم بما تتضمنه تلك الصور من المعاني، ولهم الإسرء في الأرض وفي الهواء، غير أنهم ليست لهم قدم محسوسة في السماء، وبهذا زاد على الجماعة رسول الله بإسرء الجسم واختراق السماوات والأفلاك حساً وقطع مسافات حقيقية محسوسة، وذلك كله لورثته معنى لا حساً..."⁽¹⁾.

تبرز من النص الآنف نقطتان فارقتان بين المعراج النبوي والمعراج الصوفي:

● إن المعراج الصوفي معراج روحاني برزخي: أي أنه من ذاك العالم الوسطي حيث تتجسد المعاني في صورة يحسها الخيال.

● إن المعراج الصوفي معراج (علم) (وتعليم) بل هو عروج من علم إلى شهود يعطي علماً أعلى، على حين أن المعراج النبوي إلى جانب صفته العلمية التعليمية فهو معراج تشريع.

ولئن ربط ابن عربي العروج بالعلو المكاني، فإنه عدل (بالعروج) من ارتباطه بالعلو المكاني إلى علو المكانة أي صفة العلو، وهي للحق وتبعه أينما كان، فالعروج لا يفترض الارتقاء والصعود بالحس أو الخيال بل أضحي تعريفه: النظر إلى الحق، في مقابل النزول: النظر إلى الخلق، يقول ابن عربي: "إنما سمي النزول من الملائكة إلينا عروجاً، والعروج إنما هو لطالب العلو، لأن الله في كل موجود تجلياً ووجهاً خاصاً به يحفظه... ولما كان للحق سبحانه صفة العلو على الإطلاق، سواء تجلّى في السفل أو العلو، فالعلو له. والملائكة.. إذا توجهوا من مقامهم لا يتوجهون إلا لله، لا لغيره، فلهم نظر إلى الحق في كل شيء ينزلون إليه، فمن حيث نظرهم إلى ما ينزلون إليه يقال تنزل الملائكة، فهم في نزولهم أصحاب عروج، فنزولهم إلى الخلق عروج إلى الحق... فكل نظر إلى الكون ممن كان فهو: نزول، وكلّ نظر إلى الحق ممن كان فهو: عروج"⁽²⁾.

(1) ابن عربي: الفتوحات المكية، ج: 3، ص ص 342 - 343.

(2) سعاد الحكيم: المعجم الصوفي، الحكمة في حدود الكلمة، مرجع سابق، ص 575.

أ - المعراج رمزاً بمسطامياً:

إنَّ رؤيا أبي يزيد المعروفة بمعراج أبي يزيد قصة رمزية يتصوّر فيها طيراً يحمله ويعرج به إلى السماء فيصف للملائكة والآيات التي يشاهدها في كلِّ سماء يصل إليها حتّى ينتهي به الصعود إلى السماء السابعة حيث يرى الرّسول ومن ثمّ يتّجه إلى الباري فينعم برؤية نوره والوصول إليه. ومعنى رؤيا البسطامي هو أنّه أعطى ملكَ السماوات وما فيها من آيات كبرى ولكنّه فضّل عليها السّفر إلى الحقّ والتّوحد بشهوده.

لقد أحلّ طائراً يقوده في عروجه إلى السماء الأولى محلّ جبرائيل كما هي الحال في القصة الأصلية المروية عن الرّسول، هذا الرّمز الذي تردّد عند الخلّاج من بعده تحوّل عند العطار رمزاً جماعياً تأنست فيه الطّيور فكنت عن أشخاص متنوّعي المشارب والميول⁽¹⁾.

ليست قصة المعراج إذن إلّا تمثيلاً رمزياً عن الجدل الصّوفي بين الصّحو والسّكر والفقر والغنى والفناء والبقاء والمحر والوصل... أداة فنيّة تعبيرية ملحمة مدلولها رحلة الإنسان بين المراحل للتبائية وعروجه منها أكثر تجلّداً ونقاءً بالعودة إلى الأصل ثمّ الصّدور عنه من جديد.

وهكذا ساهمت رمزية المعراج في تطوير مفهوم "الحقيقة المحمّدية" عند الصّوفيّة إلى حقيقة فكريّة وتجربة إنسانيّة استبطائيّة. قصة أشبه ما تكون بملحمة دينية من أدب الرحلات، وحينها خرجت من دائرة الحديث الذي يضبط الرواية وصارت لونا من ألوان الأدب الشعبي الديني بل من تراث الامم الحضاري.

ب - منطق الطّير معراجاً عطّارياً

منطق الطير عبارة عن منظومة رمزية تبلغ 4500 بيت نظمها فريد الدين العطار. موضوعها هو بحث الطيور عن الطائر الوهمي المعروف بسيمرغ والطيور هنا ترمز إلى السالكين من أهل الصوفية، وأما السيمرغ فترمز إلى الله. تبدأ المنظومة كما

(1) نذير العظمة: المعراج والرمز الصّوفي، قراءة ثانية للتّراث، ط: 1، دار الباحث، بيروت، 1982. ص 50.

هو العادة بمجملته من المدائح في حمد الله ومدح الرسول والخلفاء الراشدين الأربعة. والجزء المتعلق بالحكاية نفسها يبدأ بالبيت 500 من المنظومة نفسها وهو يشتمل على خمسة وأربعين مقالا تنتهي بخاتمة. وتبدأ القصة بتوجيه الخطاب والترحيب بثلاثة عشر طائراً يتعقد بهم المجلس، فيقررون أنه لا بد لهم من أن يخضعوا أنفسهم لواحد منهم يجعلونه مرشداً لهم أثناء بحثهم عن العنقاء حتى يوفقوا في العثور عليها. ثم يختارون الهدهد ويأخذ الهدهد في مخاطبتهم بحديث طويل.

تأخذ بقية الطيور في سيرها للبحث عن السيمرغ حتى إذا سلكت أودية السلوك السبعة ومرت على التوالي بوادي الطلب ووادي العشق ووادي المعرفة ووادي الاستغناء ووادي التوحيد ووادي الحيرة ووادي الفقر والفناء. والأبيات التي تمثل لنا هذه النهاية أبيات عجيبة، تمثل لنا تمثيلاً حسناً لفكرة الصوفية المتعلقة بالفناء في الله.

ولما كانت هذه الرؤيا تختصر آداب السلوك على الطريق الصوفي وبلوغ وحدة الشهود بين الخالق والمخلوق فقد وردت موجزةً محافظة على تركيب القصة وإطارها كما وردت في الأصول ولكنها من حيث المضمون تطورت تطوراً كبيراً وانتقلت من قصة دينية تاريخية إلى قصة رمزية تنحلي عن معتقدات التصوف من عودة الفرع إلى الأصل وتنعم المخلوق بشهود الخالق⁽¹⁾.

لقد استفاد الصوفيون من قصة الميراج فأخرجوها من إطارها القصصي كما جاء في السيرة والنسج الإخباري كما جاء في الحديث وغنموا معانيها الإيمانية والأدبية وشحلوها بطاقات رمزية جديدة ارتبطت أشد الارتباط بمعتقداتهم الصوفية فكانت بديلاً رمزياً لمقاماتهم وأحوالهم. أو لنقل مساراً رمزياً لسفر روحي يتطهر فيه الإنسان من مادة الأرض ويصعد في سماء النفس وصولاً إلى مصدر كل نور وحركة ومأل. فما العروج "إلا حركة مستمرة ليست خاصة بالروح الإنسانية فقط، بل إنما تنتشر في العالم المخلوق بكامله"⁽²⁾. هو عبارة عن التحقق والوجدان، وهو منتهى سير المقربين مثلما هو قرب وتقريب وارتقاء وهو ليس حصراً على الحركة الحسية أي الترفي في

(1) نذير العظمة: للميراج والرمز الصوفي، مرجع سابق، ص 40.

(2) آنا ماري شيمل: الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، مرجع سابق، ص 344.

السموات، بل يحمل هذا اللفظ معاني عقلية كالتدرج في التطهر النفسي من ناحية، أو التدرج في التحقق بالعلوم من ناحية ثانية.

إنَّ المعراج رمزاً صوفيّاً مُجَبَّلٌ بداهةً على سيروية مجاهدة وخلوة ومعرفة منتهاها التحليّ الإلهي على قلب العارف تحلياً لا يكون إلا على قدر علم العارف بنفسه، وعلمه بنفسه يتوقّف على ترقّيه في معراجِهِ وعلى المرتبة الوجوديّة التي يصل إلى اختراقها. ووقوف العارف عند مرتبة خاصّة، يعني نقصاً في علمه ونقصاً في درجة التحليّ⁽¹⁾.

وملخص ما ذكرت آنفاً هو أن الصوفية يرون أن للكاملين منهم معارج روحية خاصة، نوهب لهم من باب الوراثة المحمدية، وهي تختلف عن المعراج النبوي في أمور منها:

أ- المعراج النبوي كان في اليقظة بينما المعراج الصوفي امتداد مأخوذ من المعراج النبوي.

ب- المعراج النبوي كان بالروح والجسد معاً بينما يكون المعراج الصوفي بالروح فقط.

ج- المعراج النبوي كان فيه تشريع جديد، بينما المعراج الصوفي يكون فيه فهم جديد لذلك التشريع.

د- المعراج النبوي انتهى بالمواجهة مع الحضرة الإلهية مباشرة من دون أي واسطة، بينما المعراج الصوفي ينتهي إلى مواجهة الحضرة الإلهية من خلال الحضرة المحمدية المطهرة.

هـ- المعراج النبوي كان تشريعاً وتكريماً، بينما قد يكون المعراج الصوفي امتحاناً لصديق الإيمان وثبات العزيمة في التوجه إلى الحق، كما الحال مع البسطامي.

إنَّ للمعراج رمزاً صوفياً وظائف ثلاثاً هي:

1- وظيفة دينية: هي وظيفة أساسية تدخل في صميم ماهية المعراج، مدارها الانخراط في البناء الروحي، ذاك البناء الهرمي الذي يستوي على قمته النبي ودعوته. معراج لا يُكَلِّفُ الله فيه الأولياء العارفين نفسياً وعقلياً بتشريع جديد

(1) نصر حامد أبو زيد: فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محمد بن العربي، ط 1، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، 1983. ص 208.

على خلاف المعراج النبوي ذاك المعراج الحسي والمعنوي الذي يحتديه المعراج النبوي في بعده الروحي.

2- وظيفة أدبية وفنية وجمالية: تؤثر أساليب القصّ في المعاريح -الأحداث واللغة والسرد والحوار -في القارئ، فتشر في نفسه انفعالات متنوعة، كالخوف والأمن والحزن والفرح، فيتقبل حينها توليفة جماعها كتابة إبداعية مستطرفة ومعاني مُشرعة على أبعاد كثيرة.

3- وظيفة معرفية تعليمية: هي تقدم للمعرفة التي يكتشفها الصوفي أثناء معراجه، فبعض قصص المعراج تتمتع بنزعة تعليمية في مجال الممارسات الصوفية، وفي مجال الممارسات الحياتية في المجتمع، كالحث على مكارم الأخلاق، وتغذية فكري الثواب والعقاب، وتجسيد صلة الصوفيين بالكون والإنسان؛ فالمعرفة أهم أهداف المعراج، ينقل الله العبد من مكان إلى مكان ليريه من آياته تباعا، وبالتالي فالمعراج الصوفي معراج تعليم وعروج إلى مراتب عليا من العلم⁽¹⁾. وهكذا نبتن أن رمزية المعراج رمزية مُشرعة على أبعاد كثيرة لها القدرة على التوافق مع مقاصد وآفاق كثيرة سواء تعلّق الأمر بملتدئين أو السالكين أو الواصلين.

ج - أصالة الرمز في القرآن والسنة

اعتبر ابن عربي القرآن والحديث دلائل حق وشواهد صدق على أنّ الرمز إنما هي من قبيل ما امتلأت به آيات القرآن من الأمثال التي يضر بها الله للناس، ومن جنس ما أفاضت به عبارات الحديث من الجاهزات والكتابات والتشبيهات. واستدلّ ابن عربي بقوله تعالى: "وتلك الأمثال نضربها للناس"⁽²⁾، معقبا عليه بقوله: "فالأمثال ما جاءت مطلوبة لأنفسها، وإنما جاءت ليُعلم منها ما ضربت له وما نُصبت من أجله مثلا قوله تعالى: "أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا

(1) لمزيد الفائدة ننظر: وضحي يونس: القضايا النقدية في النثر الصوفي حتى القرن السابع

المجري، ضمن الموقع التالي: www.tebyan.net

(2) سورة العنكبوت (29)/ الآية: 43.

فَاخْتَمَلَ السَّيْلُ زَيْدًا زَايِيًا وَمَا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاءَ حِلْيَةٍ أَوْ مَتَاعٍ زَيْدٌ مِثْلُ
كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ فَأَمَّا الزَّيْدُ فَيَحْطَبُ حُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ
فَيَمْسِكُهُ فِي الْأَرْضِ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ⁽¹⁾، مفسراً الزَّيْدَ بأنه الباطل،
وما ينفع الناس بأنه الحق، وكذلك ما ورد في قصة مريم من قوله عز وجل:
"فأشارت إليه"⁽²⁾. فَإِنَّ الإشارة هنا قد كانت لما نفرت مريم للرحمان أن تمسك عن
الكلام.

ومثل الحديث الشريف كمثل القرآن الكريم في الرجوع إليه والاستشهاد به، فيما
يؤيد به الصوفيّة منهجهم في الرمز والإشارة، وذلك على نحو ما يُستشهد به من قول
النبي: "إِنَّ مِنَ الْعِلْمِ كَهَيَاةٍ لِلْمَكُونِ لَا يَعْلَمُهُ إِلَّا الْعَالِمُونَ بِاللَّهِ". وعلى هذا النحو من
فهم القرآن والحديث، ومن ردّ الرموز والإشارات إليهما باعتبارهما أَسْمَ الرموز مضى
الصوفيّة في اصطلاح الرموز والإشارات ثرا وشعرا، لا قدرة على تفوقها إلا لمن هو
من أربابها⁽³⁾.

د - أنواع الرمز:

إِنَّ استقراء الرموز الصوفيّة من حيث صباغتها ومادّة تركيبها يكشف عن ثلاثة
أنواع هي:

أ- الرمز الذهني: ليس رمزا مفردا، بل تركيبا لفظيا عاديا لا يستمدّ من الواقع لأنّ
معادله الموضوعي لا ينتمي إلى الواقع، بل إلى الذهن، حتّى يبدو النصّ كأنّه لا
رمز فيه رغم كونه مبنيا أساسا على رمز كبير هو اللقاء بين الصوّفي واللّه، ففي
نصّ للبسطامي يقول: "رُفِعْتُ مَرَّةً حَتَّى أَقْسَمْتُ بَيْنَ يَدَيْهِ، فَقَالَ لِي: يَا أَبَا يَزِيدُ!
إِنَّ خَلْقِي يَرِيدُونَ أَنْ يَرَوْكَ، قَالَ أَبُو يَزِيدَ: فَزَيَّنِي بِوَحْدَانِيَّتِكَ، حَتَّى إِذَا رَأَاكَ
خَلَقْتُكَ قَالُوا: رَأَيْنَاكَ، فَتَكُونُ أَنْتَ ذَاكَ، وَلَا أَكُونُ أَنَا هُنَاكَ، قَالَ أَبُو يَزِيدَ:

(1) الزمد (13)/الآية: 17.

(2) سورة مريم (19)/الآية: 29.

(3) محمّد مصطفى حلمي: كنوز في رموز، ضمن الكتاب التذكاري: عبيد الدّين بن عربي -
في الذكرى المئويّة الثامنة لميلاده (1165 - 1240 م) - مرجع سابق، ص 39 - 40.

ففعل ذلك، فأقامني وزيتني ورفعني، ثم قال: أخرج إلى خلقي، فخطوئ من عنده خطوة إلى الخلق. فلما كانت الخطوة الثانية غشي علي فنادى: رُدوا حبسبي فإنه لا يصبر عني⁽¹⁾.

هي تراكيب لغوية عادية غير أنما صيغت فنيًا ومجازيًا رمزًا للعلاقة بين الصوفي وربه، والأفعال "رُفعت" و"أُقيمت" و"زيتني"، كُلُّها أفعال تنتمي إلى التصورات الذهنية، ولكن سياقها يوحي بأنها قائمة في الواقع وحقيقتية بما فيها من إشارة إلى المكان والزمان والحركة. ويرى الجنيد أن الحوار المُبتكر في (قال لي: وقلت) هو من باب (الإشارة إلى مناجاة الأسرار، وصفاء الذكر عند مشاهدة القلب لمراقبة الملك الجبار بقوله: زيتي بوجدانيتك، يهد بذلك الزهادة، والانتقال من حاله إلى نغاية أحوال المتحققين بتحريره التوحيد، والمُفردين الله بمحققة التفريد، وقوله: حتى إذا رأي خَلْقك قالوا رأيناك فتكون أنت ذاك ولا أكون أنا هناك فهذا وأشياء ذلك تصف فناءه وفناءه عن فناءه، وقيام الحق عن نفسه بالوحدانية ولا خلق ولا كون كان). وكل ذلك مُستخرج من آيات الحب بين الله والعبد، ومن عطاء الله لعبده بتفريده منه، ومن أحاديث النبي التي منها: "من أحب لقاء الله تعالى أحب الله لقاءه"⁽²⁾.

ب- الرمز الحسي: فهو رمزٌ مباشر، يقع - غالباً - في كلمة واحدة، وهو رمزٌ مُكثف في بيان موجز، رمزٌ مُجَنَّبٌ وطيِّق وعميق فنيًا، كرمز الطير في نص البسطامي التالي: (ولما وصلت إلى وحدانيته وكان أول لحظة إلى التوحيد أقبلت أسيرُ بالفهم عشر سنين حتى كُلتُ فهمي، فصرث طيراً جسماً من الأحدية، وجناحه من الديمومة) فالجسم رمزٌ للفناء والجناح رمزٌ للبقاء والأحدية إشارة إلى الكنزية القديمة والديمومة إشارة إلى ظهور تجلياته، والديمومة هي تجليات الوجه قال تعالى: "كل شيء هالك إلا وجهه"⁽³⁾ فالطير ليس

(1) عبد الحليم محمود: سلطان المارفين أبو يزيد البسطامي، ط: 2، دار المعارف، القاهرة 1985. ص 84.

(2) وضحي يونس: القضايا النقدية في الشعر الصوفي حتى القرن السابع الهجري، ص 109. أتمد الكتاب العرب: <http://www.awu-dam.org>

(3) القصص (28)/88.

الطير الطبيعي، إنه طيرٌ معنويٌّ، فضاؤه الذهن، ووسائل إدراكه القلب والذوق. معاني لا تُفسّر بوسائل التفسير العادية، أو بالاستناد على قواعد المنطق، بل بأفق صوفي حينها يُذاق ولا يُحكى.

وفي (طاسين الفهم) للحلاج "الفرّاش يطير حول المصباح إلى الصباح ويعود إلى الأشكال، فيخبرهم عن الحال بالطف المقل، ثم يمرح بالدلال طمعاً في الوصول إلى الكمال، ضوء المصباح علم الحقيقة، وحرارته حرارة الحقيقة، والوصول إليه حق الحقيقة"⁽¹⁾، فالفرّاش هنا هم الصوفيون المؤمنون العارفون، إنهم كالفرّاش يطبّرون حول مصباح الحقيقة، والمعرفة معرفة الله، والطريق الصحيح إلى الخلاص والمتمثل بالصباح، رمز الخلاص للعربي والوجودي و"يعود إلى الأشكال"، إلى مَنْ لم يَلْتَمِسوا الطريق بعد، يخبرهم عن أسرار رحلته عمّا رأى وسمع وعاش، ثم يعيش فرحته مُتَوَجِّهً بالدلال، لأنّه حَظِيَّ عند محبوبه الله بمكانة متميزة، والمصباح رمزٌ مفتوح على أكثر من احتمال فهو نور المعرفة، أو هو نور الحقيقة المحمّدية. حسب رأي الدكتور مصطفى حلمي حيث يصف نصوص الحلاج بأنّها "نصوص صريحة الدلالة على نظرية الحلاج في الحقيقة السُحْمَدية، والنور المحمّدي وفيض أنوار العلم والحكمة والنبوة من سراج الوهاج، سواء أكانت هذه النبوة نبوة محمّدية، أم نبوة غيره من الأنبياء السابقين عليه" (وفي الطواسين الكثير من الرموز المادية لرموزات معنوية، وهي تندرج في الدقة والوضوح والإفصاح عن رموزاتها، كالسراج والقمر والكوكب والبدر والغمامة والبستان والقوس،... "سراج من نور الغيب بدا، قمرٌ تجلّى، كوكبٌ بُزّجه في فلك الأسرار، طلع بدره من غمامة اليمامة، وأشرقت شمس من ناحية تامة... اسمه سبق القلم،.. فوقه غمامة بَرَقَتْ، وتحت برقه لمعت"⁽²⁾، فالسراج والقمر والكوكب.. رموز مادية من عالم أَلْفَلَك لنور النبي محمد، والظهور والتحلي في إشارة إلى حقيقته والإشراق في إشارة إلى

(1) الحلاج: كتاب الطواسين، تحقيق ودراسة: لويس ماسنيون وبول كراوس، مرجع سابق، ص 137.

(2) المرجع السابق، طاسين السراج، ص ص 133 - 134.

شريعته ألفاظ ترمز إلى الحقيقة المحمدية وإلى انبثاق فجر الرسالة المحمدية ونور تعاليمها.

ج- الرمز المجازي: الرمز المجازي هو المعاني الثواني التي يعطيها المجاز، لأنّ المجاز هو التعبير غير المباشر وهو الإيحاء والإشارة ومنه الاستعارة والكناية والمجاز المرسل، فبعض الرموز تنتج معانٍ مجازية، كما أنّ بعض الصور البيانية تتكرر في نتاج الصوفيين، فتتحول إلى رموز، فالرمز المجازي مجال لتعدد المعنى، لأنه ضد الحقيقة و"الحقيقة ما أُقِرَّ على أصل وضعه في اللغة عند استعماله والمجاز ما كان بضد ذلك"⁽¹⁾، يقول النّفري مثلاً: "أوقفني في التيه فرأيتُ المهاجُ كلها تحت الأرض، وقال لي: فوق الأرض محجة ورأيت الناس كلهم فوق الأرض والمهجّات كلّها فارغة ورأيتُ من ينظر إلى السماء لا يبرح من فوق الأرض ومن ينظر إلى الأرض ينزل إلى المحجة يمشي فيها"⁽²⁾، فالتيه استعارة لأنّه مكان معنوي لا مادي يرى التلمساني أنّ "التيه هو تيه العباد في طلبهم السلوك إلى الله والمحجة: مسألة من مسائل السلوك، والسالكون على قسمين: سالك بطريق الشرع وهم أتباع الأنبياء عليهم السلام، وسالك بطريق العقل وهم الفلاسفة"⁽³⁾.

يرى أدونيس المجاز احتمالاً لا يؤدي إلى تقديم جواب قاطع ذلك أنّه هو في ذاته مجال لصراع التناقضات الدلالية، لا يؤلّد إلاّ مزيداً من الأسئلة، والمجاز في التجربة الصوفية هو حقيقة على صعيد الخاص"⁽⁴⁾ ففي الصوفية تفریق واضح بين الرمز والمجاز، فالمجاز بمعنى من المعاني هو مرموز إليه، وهذه الثنائية خاصة بالأدب

(1) المظفر بن الفضل العلوي (584-656هـ): نضرة الإغريض في نضرة القريض، تحقيق: نسي عارف الحسن، ص 33، نقلاً عن وضحي يونس: القضايا النقدية في الشر الصوفي حتى القرن السابع الهجري، ص 110. اتحاد الكتاب العرب:

<http://www.awu-dam.org>

(2) النّفري: للمواقف والمخاطبات، مرجع سابق، ص 137.
(3) عفيف الدين التلمساني: شرح مواقف النّفري، دراسة وتحقيق وتعليق: جمال المرزوقي
تصدير: عاطف العراقي. ط: 1، مركز المحروسة 1997، مصر، ص 361.
(4) أدونيس: الصّوفية والسرّيّة، ط: 1، دار الساقي للطباعة والنشر، بيروت 1992. ص 144.

الصوفي، وبناءً على هذا فالشريعة مجرد رمز للحقيقة، والظاهر رمز للباطن، والتنزيل رمزٌ للتأويل.

يحوّل المجازُ الأمرَ الباطن/المعنوي إلى أمر ظاهر حسي، ويُتيح للصوفيين تحقيق رغبتهم في الكشف، فالجهاز هو رؤى الصوفيين وابتكاراتهم اللغوية التي تعكس أفكارهم الوليدة، وعلاقاتهم الجديدة بعد أن اكتشفوا ذاتهم وعولمها للمرة الثانية. ويقدم الدكتور نصر حامد أبو زيد مسوغاً للانحرافات اللغوية الصوفية فيكشف عن وظيفة جديدة للغة هي إنتاج المعرفة "اللغة ليست مجرد أداة للتعبير عن المعرفة، بل هي في الأساس أداة التعرف الوحيدة على العالم والذات، فإذا لم تكن اللغة مُلكاً للإنسان، ومُحصلة لإبداعه الاجتماعي فلا مجال لأي حديث عن إدراكه للعالم أو فهمه له، إذ يتحول الإنسان ذاته إلى مجرد ظرف تُلقى إليه المعرفة من مصدر خارجي فيحتوبها"⁽¹⁾. ويكشف أدونيس أيضاً عن وظيفة أخرى للمجاز هي "الربط بين المرئي وغير المرئي، بين المعروف والغيب، والتوحيد بين المتناقضات"⁽²⁾. وهذا هو الهدف الأسمى الذي ينشده الصوفيون على مستوى الوجود كله. والصوفي يستعين بالرمز والإشارة للتعبير عن العالم الصوفي المُكتشف، فضلاً عن سبب آخر ذكره الدكتور عبد الكريم الياني هو "أنّ المجاز يطلق الفكرة ويجرّرها في حين أنّ العبارة تُقيدها وتُحدّها"⁽³⁾.

12 - العلاقة بين الرمز والرموز إليه:

تعتبر العلاقة بين الرمز والرموز إليه إشكاليةً كبيرةً في الخطاب الصوفي، وذلك أنّ هذه العلاقة تخضع لحركيّة التحريّة الصوفيّة وروحانيّتها، فيغدو الرموز إليه في أحيان كثيرة هو ما تقصّر اللّغة المألوفة على التعبير عنها. ولهذا اعتبر ابن عربي الرمز وسيطاً تعبيرياً، يقول: "اعلم أن الرموز والألفاظ ليست مرادةً لأنفسها، وإنما هي مرادةٌ

(1) نصر حامد أبو زيد: النصّ، السّلطة، الحقيقة، ط: 3، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، 1997. ص 189.

(2) أدونيس: الصّوفيّة والسّرّيّة، مرجع سابق، ص 160.

(3) عبد الكريم الياني: التعبير الصوفي ومشكلته، مطبوعات جامعة دمشق، 1981 - 1982. ص 61.

لما رمزت له، ولما أُلْفِزَ فيها⁽¹⁾. ومن ثم يعرف الرمز بقوله: "الرمز أو اللفز هو الكلام الذي يعطى ظاهره ما لم يقصده قائله، وكذلك منزلة العالم في الوجود: ما أوجده الله لعينه وإنما أوجده لنفسه"⁽²⁾. ومتى تدبّرنا هذا القول وجدناه يقيم مشابهة بين الرمز وصاحبه، كلاهما وسيط مُشير إلى عوالم مابينة لعالم الظاهر.

المصطلح الصوفي إذن عبارة عن مفهوم تصوّري يعكس مضمون التجربة الذوقية الوجدانية التي يعيشها المريّد السالك في رحلته الروحانية من أجل تحقيق الوصال أو اللقاء الرباني عبر محطات ثلاث، هي: التحلية والتخلية والوصال. وينقسم المصطلح الصوفي إلى دال ومدلول ومرجع، فالدال عبارة عن فونيمات صوتية، أما المدلول فهو المعنى الذي تعنيه هذه الأصوات. وإذا انتقلنا إلى المرجع فهو الموضوع الحسي الذي تحيل عليه الكلمات. غير أنّ الكلمة الصوفية تتجاوز للمعنى الظاهري الأول إلى المعنى الانزياحي. فكلمة "الخمرة" في المفهوم الصوفي تتعدى الدلالة الحرفية القدسية في الخطاب الديني الفقهي التي تتمثل في السكر والخبث والرجس لتأخذ دلالة إيجابية رمزية تحيل على الصفاء والانتشاء والامتزاج الوجداني والاتحاد بين الذاتين: العاشقة والمعشوقة داخل بوتقة عرفانية واحدة.

ويقصد بالمصطلح الصوفي أيضا تلك الألفاظ التي: "جرت على ألسنة الصوفية من باب التواطؤ..."⁽³⁾. ويعني هذا أن العلاقة بين الدال والمدلول علاقة اصطلاحية تعود إلى طبيعة الصوفي وطبيعة الممارسة الذوقية ومن ثم، تصبح مصطلحات التصوف علامات سيميولوجية وإشارات رمزية دالة موحية لا يفهمها إلا السالكون المريدون والأقطاب الشيوخ والدارسون المتخصصون.

وعليه، فهذه الألفاظ الصوفية لا يمكن إدراكها عن طريق العقل أو الاستدلال أو البرهان أو عن طريق التعرّيد التأملّي، وإنما هي مصطلحات لا يمكن استيعابها أو التحقق منها إلا عن طريق النوق والقلب والوجدان والجلوس وتأويل الممارسة

(1) ابن عربي: الفتوحات المكيّة، ج: 1، ص 189.

(2) المرجع نفسه والصفحة ذاتها.

(3) عاطف جودة نصر: شعر عمر بن الفارض، دراسة في فن الشعر الصوفي، دار الأندلس، بيروت، لبنان، ط: 1، 1982، ص 174.

الروحانية وتحويل تجربتها السلوكية والعملية إلى دوال رمزية تقارب التجربة اللدنية بشكل نسبي ليس إلا. ومن هنا، فالمصطلح الصوفي له ظاهر خاص بعامة الناس، وباطن لا يُدرك إلا بالكشف والذوق وهو خاص بالأولياء والمريدين ولا يفهمه سوى الخاصة.

وللمصطلح الصوفي أبعاد ثلاثة: البعد العملي يتمثل في الممارسة السلوكية الذوقية، والبعد الوجداني الذي يتعلق بطبيعة التجربة الصوفية، والبعد النظري أو الفكري أو المعرفي الذي يقتزن بالذهب. وهذا ما يؤكد محمد كمال إبراهيم جعفر محقق كتاب "اصطلاحات الصوفية" للقاشاني عندما أشار في مقدمة الكتاب المحقق أن للمصطلح الصوفي ثلاثة جوانب أساسية: "أولها الجانب العملي وهو الطريق، وثانيها الجانب النفسي أو الشعوري أو الوجداني أو العاطفي وهو التجربة، وثالثها الجانب النظري أو الفكري أو التعبيري وهو المذهب"⁽¹⁾.

وبمعنى هذا أن المصطلحات الصوفية تصف لنا بشكل بارز ثلاثة موضوعات أساسية في مجال التصوف ألا وهي: الطريق، والتجربة، والمذهب. فالطريق يحيل على الرحلة والانتقال من عالم الحس والظاهر للمادي للمقترن بالدنيا إلى عالم التجريد النوراني والوصال الأعزوي. في حين تشير التجربة إلى الممارسة الصوفية في شكل مجاهدات ورياضات ومقامات وأحوال. أما المذهب فيشير إلى التوجه النظري وتأسيس النسق المعرفي والنظري العرفاني الذي يتكون من المريد والشيخ/القطب. والدروس التي تكمن في مجموعة من للمقامات والأحوال يتدرج فيها السالك حسب قدراته الاكتسابية وما يسبغ عليه الله من فيوضات أخلاقية ومواهب ربانية. وهذا يعني أن ما لا يقال هو وراء كل معرفة، فضلا عن أنه لا يروضح لسلطة الشكل، إذ لو تشكّل لاستطاع القلب أن يلتقطه وأن ينتسب فيه على نحو دائم.

وفي ظلال هذا السمت فإنّ المستور أو المخبوء هو وحده الذي يتمتع بالقيمة والأهمية، لأنّه كنه الحقيقة أو صميمها الباطن. أمّا الباديات أو الظواهر، فليست ذات بال، لأنّها ليست سوى الأصداف التي تختبئ الجواهر في بواطنها. إذن لا معرفة

(1) الشيخ كمال الدين عبد الرزاق القاشاني: اصطلاحات الصوفية، تحقيق: محمد كمال إبراهيم جعفر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1981، ص 5.

على الأصالة إلا المعرفة بالأسرار والمستورات، بل إن المعرفة ليست شيئا آخر غير البحث عن الحقائق في العمائق. إنه أقرب إلى الخس الشعري منه إلى الإبانة وهو ذو نزعة فنية أصيلة شديدة القدرة على الإحياء ناهيك عن التحرير. ولذا اعتقد النفري أن الرمز والرموز كليهما يمتدان صوب الله، ولذا قال: يقول الرب للعبد في المخاطبة التاسعة والعشرين "يا عبد، رمزت الرموز إليّ، وأفصحت الفواصح فانتهدت إليّ"⁽¹⁾.

الرموز إذن أمعاء مفتوحة بإطلاق، إطلاق للنفس وفك لها من إسارها الموضوعي. فالإنسان المقنط بنواميس الجبرية مقيد محدود، لا يتحرك إلا لمسافة قصيرة جداً، إذا ما قورنت بأمعاء الكون اللامتناهية، لذا فقد طور خياله ليحترق العوائد وليجتاز المسافات السرمدية التي يتعذر اجتيازها بغير الخيال الشاطح⁽²⁾. ولعله لهذا السبب زعم الصوفية أن الأولياء تطوى لهم الأرض فيعيرون المسافات المتداخلة خلال ومضة عين.

والأحوال والمقامات هي في صميمها حالات روحية واقعة فوق طور العقل وما لا يمكن إدراكه بالعقل يستحيل إدراكه باللغة. فالعلاقة بين الرمز والرموز إليه هي علاقة تحويل واستمرار، تتمخض بموجبها للمعرفة الحاصلة من الإدراك الوجداني إلى الإدراك البلاغي غير أن هذا التحويل يكتنفه نوع من التشفير يجعل الحديث عن المطابقة بين الرمز والرموز إليه أمراً عسيراً.

نستدل على ذلك ببعض الرموز التي تحلّى في تعابير مادية من مثل القباب والأطلال والرسوم والتروع والأنسام والحبيبة والمحر والصد والبعد والمناجاة والخمرة والألحان والتدم والكأس هي كلها رموز منزاحة بالكليّة عن دوالها الأولى في متونها الأصلية لتشير إلى معاني أو مقامات أو أحوال صوفية. العلاقة بين الطرفين في مستواها الأول تقارب المشاهدة لاسيما إذا كانت صوراً رمزية هي عبارة عن كنايات واستعارات وتشابيه تنوب فيها التعابير المجازية عن المعاني الحقيقية والإشارة والتلويح عن التصريح

(1) المرجع السابق، ص 184.

(2) يوسف سامي اليوسف: مقدّمة للنفري، دراسة في فكر وتصوّف محمّد عبد الجبار النفري، ط: 1، دار الينابيع، دمشق، سوريا، 1997. ص 130.

والتوضيح. أما في المستوى الثاني فإنه متى تحول الرمز إلى علامة طلسم أو ترسيمة حروفية فإن الرموز إليه يصير طبعة من طبع الرمز معتمداً مغرباً إلا على قلة من الخلقاء ممن يفكرون المعنى ويحلون مغاليقه.

أ - الرمز بوصفه نقاطاً بين معاشية للتجربة والإخبار بها

يعتبر النصّ مقارنة لفظية لاحقة على التجربة، إخبار بما وإشراك للقارئ في العلم بما والتحبيب فيها، وبهذا الاعتبار ننظر للنصّ الصوّفي بما هو تمثيل لغوي لمعرفة تم اكتسابها وتذوق حلاوتها بعد سلسلة رياضات ومجاهدات، أي هو ترجمة على مستويين: ترجمة لفظية تعبيرية و ترجمة وجدانية كشفية.

يمثل المستوى الأول مستوى كلياً يتعلّق بالقدرة على الكلام بصفة عامة وهذه القدرة اللغوية العامة عبارية بدرجة أولى. ويمثل المستوى الثاني البعد الدلالي في التجربة، حيثياتها بما هي فردية لا ينخرط فيها الأغراب بحال.

وإنّ بتوفّر المستويين تنشأ الحاجة إلى صوغ نصّ/رمز مستقلّ عن الأنماط الأخرى، كما تنشأ اشكالية التوفيق بين المعرفة اللغوية والقصد الصوّفي وكفاءة المستقبل، تقاطع نراه سبباً رئيساً في اشكاليات التقبّل التي رافقت النصّ الصوّفي منذ بداياته، لأنّ الرمز ما هو إلا عالمٌ وسيطٌ، مرآة لعالم آخر هو الرّامز/الوجود/الحق...

غير أنّ الرّمز/العالم الوسيط ليس واحداً ولا هو مضبوطٌ تُحيط به العبارة، إنّهُ شاطِع متغيّر مبتكّر، محكوم بطرق إخبار عديدة منها القصّة والشعر والكرامة... وقد يبدو شفويّاً أو مكتوباً أو منقولاً، وفي الحالات جميعها نقف أمام معظلة حقّة هي سلامة الرّمز من تحريف الرّواة والوراقين زيادة أو نقصاناً تحريفاً أو تبديلاً ناهيك عن أفاعيل الفقهاء والساسة وهي جميعها وسائل تجعل الرّمز مشار شكّ وريبة.

وإذا سلّمنا بأنّ التحارب الصّوفيّة اشتركت جميعها حول نفس الموضوع مهما كان الفارق الزمنيّ بينها كبيراً فإننا نرى رموزها تخضع لمقاييس غير ثابتة، محكومة بذاتية الصّوفي وبحيثيات العوامل التّواصلية رغم ثبوته الماديّ نصّاً مكتوباً. وهكذا تتمثّل قراءة الرّمز وتأويله ابداعاً لدلائله وإحياء جديداً للتجربة أو لنقل ببعض التبسيط إنّها نتيجة تبادل حصيب بين الرّموز والقراءة.

ولمّا كانت التجربة برمتها منفتحة على المعنى الباطني للوجود كلّهُ، انفتاحاً مرهوناً بالقدرة على التواصل بين الأنا والكون الذي هي جزء منه، فمن الطبيعي أن تمثل التجربة الصوفيّة تجربة موازية لتجربة "الوحي" النبويّ. الفارق بين تجربة "النبي" وتجربة "الصوفي" أنّ التجربة الأولى تضمّن الإتيان بتشريع جديد، بينما يكون فهم الوحي النبويّ بالاتّصال بنفس المصدر هو مهمّة "العارف" في التجربة الصوفيّة. هذا التشابه والتوازي بين التجريبتين يؤسّس تشابهاً لغويّاً، فكلام الله الموحى به إلى الرّسل والأنبياء يكشف ويصرّح من ناحية، ويخفي ويومئ من ناحية أخرى. إنّهُ يكشف ويصرّح بما هو خطاب للناس كافّة، وذلك بحكم تفاوت مستويات عقول الناس وأفهامهم، لكنّه يومئ ويعرض بما هو خطاب قابل دائماً لانفتاح المعنى في الزّمان والمكان.

هذا التشابه بين التجريبتين الصوفيّة والنبويّة أفضى إلى تشابه الخطاب الصوفي من حيث بنية لغته التعبيريّة بالخطاب القرآنيّ. ويمثّل التفسير الصوفي للقرآن الكريم مجال التقاء التجريبتين: فمهمّة التفسير "كشف المعنى" الخفي الذي تمّت صياغته في اللّغة الإنسانيّة بكلّ ما تعانيه من قصور في التعبير عن المطلق والمتعالي. وإذا كان "الوحي" يجمّد التقاء المطلق بالنسبيّ فقد كان ذلك الالتقاء ممكناً من خلال وسيط اللّغة، في اللّغة تنزّل الإلهي إلى الإنسانيّ، من هنا كان الوحي "تنزيلاً" وكان على اللّغة الإنسانيّة أن تحتل ازدواج بنيتها الدلاليّة⁽¹⁾.

للمرّم بهذا الاعتبار صبغة ديناميّة نامية متفاعلة باطّراد بين مقتضيات التجربة ومقتضيات التعبير وهو ما يعني أنّ مقاصد الرّمز لا يمكن ضبطها بدقّة ولا التكهّن بمصيرها الذي ستلاقيه، ولا نوعيّة المتقبّلين الذين سيتولّون درسه، إنّما هو مشاريع أجنّة تُقدّر لها أن تنمو داخل أكوان معقّدة ومتشابكة من الأذهان والأفهام وهو ما يستدبره لاحقاً.

ولمّا كانت التجربة نامية باطّراد فإنّ الخطاب المعبر عنها نام بدوره، ونرى ذلك عبر مراحل ثلاث اصطلاحاً عليها. بما يلي:

(1) نصر حامد أبو زيد: مكنا تكلم ابن عربي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2002. ص ص 138 - 139.

● **مرحلة الاستثمار:** هي توظيف للخطاب التقليدي ونراه في بدايات التجارب على نحو تعليمي كما الحال عند الحسن البصري (ت 110 هـ) وإبراهيم بن الأدهم (ت 162 هـ) والفضيل بن عياض (ت 187 هـ).

● **مرحلة الشطح:** وهي مرحلة لم يسلم أهلها لأن الخطاب الشاطح عاش متهما دائما لكونه خطاباً صدامياً بما يحمله من معان مستشعة في الظاهر، لا يبدو لناظرها انطوائها على مخفيات معنوية هي المرادة دون الظاهر الشاطح، كما هو الحال في بعض كلام رابعة العدوية (ت 180 هـ)، ثم البسطامي (ت 261 هـ) والشبلي (343 هـ).

● **مرحلة الابتداع:** هي امتداد طبيعي للمرحلة السابقة، مرحلة مهد لها البسطامي ثم رشح قواعدها الحلّاج بوضوح في كتاباته التي استغلقت على فهم الناس غواصهم وعوامهم، حتى روي أن بعض شيوخ التصوف كانوا يستقلون كلامه. مرحلة كان البطلمس ذروتها.

إنّما في رأينا مراحل لغوية ساوقت التجارب بدايةً من عتبة المرید التابع الطائع بالغ إرادته مروراً بالصوفي الخائض لغمار التجارب وقد استغنى عن شيخه مصباحاً له وصولاً إلى أن يكون هو المصباح.

فما الهدف من الرمز إذن إلا التعبير عن التجربة لا بما هي واقعة آتية بل بما هي حدث مُتَذَكَّر بتكثّم وتحفّظ لاعتبارات/مسلمات ثلاث هي:

- التجربة الصّوّقيّة تُعاش ولا تنقل.
- التعبير يخون التجربة لا محالة.
- فعلُ التذكّر لا يُمكن له بحالٍ -سهما علت جودته- أن يكون أميناً في استرجاع التجربة كتابياً.

معطيات نحيلنا مباشرة إلى ثنائية مركزية جامعة هي:

- النص/Text يعني بنية الخطاب الداخلية التي تتألف منها الرموز والمفردات والتركيب والجمل...
- السياق/Context ويعني دراسة الخطاب في ضوء الظروف الخارجية والمؤثرات المباشرة عليه وظروف إنتاجه، وهو ما نسميه بتحليل السياق بما هو عاملٌ

أساسي في صياغة الرمز والتجربة على حد سواء.

إن معالم المقاربة التداولية تظهر جلية في هذا الإطار البحثي وذلك من خلال الحديث عن ضرورة استعمال الرموز اللغوية أو التعبيرية لصوغ النص الصوفي بالتوازي مع ضرورة تمثيل الحقائق والموجودات بما هي رموز لأسرار كامنة خفية، أي أن المحصلة هي تفاعل خصيب بين ضريين من الرموز: رموز تعبيرية ورموز إلهية في سياق أم/شامل هو الوجود.

وأيما كان منظورنا إلى الرمز والتجربة والتعبير فهم أدلنا في الأصول/البنائيع ودلينا إلى الوقوف على التيارات الثقافية في تلاقيها وفي حركتها التبادلية من حيث التأثير والتأثر، بين الأنا والأنت وبين الماضي والحاضر وبين الأفق الفردي والآفاق الأخرى إنما وجهة رمزية عرفانية لا يتأتى معها عزل التعبير الشعري عن مقومات التجربة الصوفية، لأنهما في نهاية الأمر يُجعلان على تضائيف بين البناء الشعري في رمزيته العرفانية، وبين التصوّف باعتباره علاقة دينامية حية بين الإلهي والإنساني.

وسواء أقررنا بكفاءة الرمز تعبيرياً أو اعتبرناه قاصراً عن إدراك التجربة أو الإحاطة بما فإن توفّر النصوص الصوفية -على اختلافاتها- هو في حد ذاته محاولة وصفية للتجارب بعضها بدا ذا طابع تفسيري تعليمي موجهة إلى المقبلين على التصوّف حباً أو ممارسة أو اطلاعاً، وبعضها اتخذ بعداً نظرياً تعبيدياً، وبعضها أتبع منهجاً توفيقياً بين مقتضيات التجربة وبين النص القرآني والنص السني، أما البعض الآخر فكانت نصوصه أنساقاً ثنائية لغوها إنما ثنائية فبدت يحاروا أمينا للتجربة دون تحرّز من الفقهاء ولا الساسة ولا الشيوخ. وهنا تحديدًا بدت الرموز ناصعة مبتكرة وغير مسبقة خرجت من أسر مضامينها القديمة، بل إن الكثير منها تم تخليفه على غير مثال، وهنا تحديدًا تصل القراءة ذروتها من المصعوبة والإلفاز بل والنعمية كما سنرى لاحقاً.

ب - الرموز أجنة تنمو باجتهادات القراء

إن فهمنا الرمز الصوفي في وقتنا الراهن ليس بأي حال من الأحوال مضمونه الأول/وجهته الأولى التي صدر عنها بل هو جماع قراءات وتأويلات كثيرة تضافر فيها

العرفاني والأخلاقي والجمالي والتقدي وانضافت إليها أذواق فردية وأمزجة ذاتية ناهيك عن آليات الفهم والتأويل التي كثيرا ما تلوّحها المذاهب وتوجهات الفرق. إنما سيرورة حياة يتبلور فيها الرمز عبر مراحل.

ومن خلال هذا التفريق بين الرموز أجنّة والرموز نامية متطورة متبلورة في آفاق المستقبلين يتسنى لنا القول بأنّ الصوّي ليس هو وحدّه المسؤول عمّا يقوله الرمز ويصوغه، إنما هو تفاعل مستويات متداخلة تنشئ جميعها معنى الرمز، ومن ثمّ فإنّ الرمز ليس هو المثال الوحيد على تعدّد الأصوات بل إنّ تعدّد الأصوات صفة في الخطاب يقطع النّظر عن نوعه.

إنّ القارئ إذ يعبر عن فهم/رأي/موقف فإنّ خطابه يأتي في الغالب معبرا عن رؤية منسجمة تذيب داخلها مصادر متنوعة لإنتاج الفهم، هي مرجعيات وخلفيات تتحلّى من خلال طبيعة المنزع الفكري والثقافي والاجتماعي للقارئ. وهو إذ يعبر عن فهمه/تصوره فإنّ خطابه يأتي في الغالب معبرا عن وضعية المتلفظ ودوره في إنتاج الأعمال المتضمنة في القول/actes illocutoires⁽¹⁾ نعتي بذلك البعد الحوارية على مستوى التّقبل والقراءة والفهم، يُعدّ يُغنيه ويُخصّبه إنّما تخصيب انفتاح الرمز وقابليته غير المحدودة للفهم والتدبر.

إنّ اعتبار الرموز أجنّة مرده انطواءها على خصيصة الكلام البشريّ، كلام يقوله المتلفظ به ولكنه يُحيل على كلام الآخرين، ومرجع ذلك إلى طبيعة الكلمة، فهي علامة على التّحاور والتعدّد على مرّ العصور، يصعب أن تجرّد لها معنى نهائيّا أو حقيقة منتهية، وإذا كان لها حقيقة ما، فهي ليست حقيقة تتأسس داخل الخطاب وإنّما هي حقيقة ذات صلة بالبعد التاريخي للكلام. ويفترض هذا التّصور أنّ قارئ الرمز حاضرا في الرمز حضورا قبلّيّا سابق للرمز ولاحق عليه، إنّ الجزء الحيويّ والعصب النّابض لكلّ رمز بحسب الإطار الثقافي والاجتماعي... الذي يعيش فيه القارئ.

وبهذا الاستبعا لا يكون الرمز بنية مغلقة ملكيتها للصّوفي مطلقة بل هو فرضية تأويلية مؤجلة لا يكتسب دلالاته إلّا إذا قرّر قارئ ما أن يكتشفه. بمعنى أنّ القراءة

Canivez-Mirna Valvic: La polyphonie: Bakhtine et Ducrot, in (1) Poétique, ne 131; septembre 2000. p. 371.

ليست ذلك التقبّل السّليبيّ للمعنى، وعليه فإنّها "أشبه ما تكون بقراءة الفلاسفة للوجود، إنّها فعل خلاق يُقرّب الرّمز من الرّمز ويضمّ العلامة إلى العلامة ويسير في دروب ملتوية جدّاً من الدّلالات نصادفها حيناً وتوفّقها حيناً فتتخلّقها اختلاقاً، إنّ القارئ وهو يقرأ يبتدع ويخلق ويتجاوز ذاته نفسها مثلما يتجاوز المكتوب أمامه. إنّنا في القراءة نصّب ذاتنا على الأثر وإنّ الأثر يصبّ علينا ذواتنا كثيرة فيزدّ إلينا كلّ شيء فيما يشبه المحلّس"⁽¹⁾.

فعل قراءة الرّمز إذن ما هو في نظرنا إلّا إنعاء لبعده الجنينيّ، إنتاج ثانٍ له وهذا الإنتاج هو عمليّة الإبداع التي يمارسها القارئ، وقد وصفها ولفغانغ إيزر/ Wolfgang Izer (192-2007) بـ "التفاعل الدّينامي بين النصّ والقارئ حيث النصّ يُجاوز نفسه ممثلاً في القارئ، والقارئ يخرج عن ذاته ممثلاً في النصّ"⁽²⁾. ولهذا تحدّداً عدّ إيزر - وهو المنظّر الأكثر تمثيلاً لجماليات التقبّل- القراءة إبداعاً للنصّ بل مكوّناً مركزيّاً في تكوينه الدّاخلّي "ف فعل القراءة هو الذي يُولّد الدّلالة النصّية التي لا تُقدّم إلّا على أنّها نتيجة للحدث المتبادل بين الإشارات النصّية وأفعال كفاءة القارئ"⁽³⁾. أي أنّ التفاعل بين النصّ والقارئ هو الضابط الأساسيّ لعمليّة القراءة بما هي نوع من التّواصل بينهما.

ولمّا كان الرّمز كنوّماً ضميناً بمضامينه فإنّ جهّد القارئ يكون مضاعفاً إذ ليس تدبّره منحصرًا فيه بل يمتدّ إلى مداليل أعمق يستبطنها من للسكوت عنه أو "بباضات النصّ" وفق تعبير رومان انغاردن/ (Roman Ingarden (1893-1970)⁽⁴⁾. بباضات تمنح النصّ انفتاحاً تأويليّاً كبيراً ذات قابليّة للتكيف، أو لنقل لمطاوعة قراء

(1) حسين الواد: قراءات في مناهج الدّراسات الأدبيّة، ط: 1، دار سورس للنشر، سلسلة اجراءات، تونس 1985، ص 70.

(2) نادر كاضم: للمقامات والتلقّي، ط: 1، للمؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، بيروت 2003 ص 26.

(3) خوسيه ماريّا. ب. إيفانوكس: نظريّة اللّغة الأدبيّة، ترجمة: حامد أبو حد، ط: 1، مكتبة غرب، القاهرة 1987. ص 132.

(4) نظّر: عيد العزيز طليمات: الوقع الجمالي وآليات إنتاج الوقع عند فولفغانغ إيزر، دراسات سيميائية أدبية لسانية، المجلد 6، حريف - شتاء 1992، ص 58.

كثير. وما ذلك في نظرنا إلا لانطواء منظومة النصّ الصوّفي على خصائص عدة يتضح أهمها في جعل النصّ الصوّفي رهينا بمتقبله، لأن هندسة بناء أنظمته اللغوية جاءت بشكل تركيبّي مكثف ذات شفرات متعددة متباينة.

إن للمعنى الصوّفي إذن لحظة غير مكتملة في النصّ الصوّفي، لأن عملية الكتابة تفترض عملية القراءة كتلازم جدلي. وهذان الفعلان المترابطان يتطلبان فاعلين مختلفين هما المؤلف والقارئ. ففي القراءة يتقابل الرّمز الصوّفي المكتوب مع القارئ الذي هو بدوره رمز كبير فتقع الاستجابات والتجاوبات وتتم التدخلات والتداخلات، فينبثق الفهم وينبثق التأويل، وإذا كانت قوة الرّمز تكمن في قدرته على إغراء القارئ وجره إلى عالمه كي يحقق هويته ويبرز معانيه؛ فإن قوة القارئ تتمثل في إغناء الرّمز وإثرائه بتشغيل مدخراته والاستعانة بمخزونهات الثقافية والمعرفية المباشرة وغير المباشرة.

فما النصّ الرّمزيّ على صورته الخطية إلا الظاهر، أما الباطن فهو النصّ الغائب الذي يتعالى عن مقتضيات السياقات اللغوية والإيقاعية، نصّ لا يملك زمامه إلا صاحبه أو أن التجربة أمّا متى حبره/كتبه صار - في رأينا - نسخة ممسوخة غامضة يجهدُ القارئ أمّا جهد في تدبرها فهما وتفسيرا وتأويلا منطلقا من عناصر غير محددة ليعيد بناء معانيها من جديد بما يتناسب مع أفقه الخاص.

إن القراءة إذن عذيلة الكتابة في إنتاج المعنى الصوّفي وتفعيله، وربما زادت عليها في استشفاف مراميّه وتحقيق أبعاده عبر الأزمنة المتعاقبة والثقافات المتباينة لأنها تشرك معرفة القارئ بمعرفة الكاتب، وتسقط خبرات الأول على تجارب الثاني فتُحصّل تحقيقا ديناميكيا لإنتاجية جديدة ومتحددة، وعليه فالقراءة ليست هي ما يوجد به المكتوب فقط، وإنما هي توسعة له وانزياح عن حرفيته وملاحقة لما يندس تحت ثنياه وعبر بياضاته⁽¹⁾. ومن ثمّ تتجلى القراءة عملا منجزا بين بياضات الخطاب الرّمزيّ بل وبين بياضات الحروف والطلاسم، عملٌ ينجزه القراء المتعاقبون وما البياضات إلا مسافات ذهنية قطعها الصوّفي بدءا وأخفاها بالعبارة أو لنقل طلسمها وترك للقارئ التكفل بفهمها وإفهامها. ولما كان ذلك قد يُخلّ بسُمّت الصوّفي وأسراره التي يضيّن بها فقد بدت القراءة غير مأمونة العواقب، لأنّ ملء البياضات قد لا يوافق انتظارات

Wolfgang Iser: L'acte de lecture Théorie de l'effet esthétique; p. 199. (1)

الصّوفي أو انتظارات الفقيه أو انتظارات السّياسي ولأنّه -وبساطة- يخدم مقصد القارئ رغم كونه من إنجاز الصّوفي. وهو ما جعلنا نعتقد أنّ الرّموز أجنّة يُخلّقها الصّوفي وينمّيها القارئ.

الخاتمة

- آن لنا أن نوجز ما حلّلناه في النقاط الموجزة التالية:
- الرّمز الصّوفي هو أمانة على لحظة خاصّة، يزخر بالمعاني الكامنة غير المعلنة صراحةً.
 - يشتغل كلّ من الرّمز ممكن التأويل والرّمز المعتمى/الطلسم على مغايرة جميع الرّموز والنصوص.
 - تشكّل الرّمز وفق ضرورة معرفيّة مدارها تواصلٌ وحدانيّ مع الحقّ، وهو في رأينا أصدّق تطبيق للمثل الذائع "لكلّ مقام مقال". فما انبثاقه واكتناز المعنى فيه ودلالته للمعجميّة والسّياقيّة إلا دليلاً على ذلك.
 - إنّ مجال الرّمز الصّوفي لا يمكن عنده مجالاً مألوفاً، فهو يُضادُّ المجالات المألوفة واقعيّة كانت أو متخيّلة إذ هو في ذروته يتمتّع بطابع الحلول أو الإشراف في إطار ذاتيّ ككوم.
 - إنّنا نعدّ الرّمز صورةً شبيهةً لصاحبه، فمثلما أنّ الصّوفي يتفرّد بذاتيّة حلوليّة في فضاء مطلق لا يسير أغواره إلّا هو، فإنّ الرّمز يتفرّد بمدايل مُستغلّقة مُرئية قد يكون العماء فضاءها المُطلق.
 - إنّ لحظة التوتّر/الشطح وحدانيّة كانت أو جسديّة هي ذات طابع معقّد والبحث فيها رافدٌ مهمّ للإحاطة بالرّمز بما هو ذاتيّ متعالٍ عن كلّ توافقي لإدراكه والإحاطة به.
 - قد يتمتّع الرّمز الصّوفي نسقاً إشاريّاً حروفه وحركاته وتنقيطه علامات سيميائيّة.
 - الرّمزُ مجاوزٌ أساليب الكتابة العربيّة نثراً وشعراً لأنّها تقوم على المواضع بينما يقوم هو على اللغاية.

- إنَّ استكناه الرَّمز يستوجبُ نظرًا فاحصًا في سرورة حياة الصَّوفي: بدءًا ومآلاً، قولاً وفعلاً، جِلاً وتِرْحالاً... من جهة، وفحصًا لسرورة الكلمة الرَّمز من قبلة ومن بعده ناهيك عن كَيْفِيَّة تمخُّضها إلى رمز شكليّ.
- الرَّمز الصَّوفي استجابةٌ لحالة تتداخلُ فيها الحواسُّ والمهاراتُ والمَلَكاتُ على نحوٍ غريبٍ فيحيلُ على جمالياتٍ تعبيريةٍ مذهلةٍ مدازها الأُحد والحصريّ تجربة الإيمان الكبري.

- III -

في مفهوم الإغراب

1 - الإغراب لغة واصطلاحاً

الإغراب لغة: مصدرٌ أغرب يغرب، قال الأصمعي: أغرب الرجلُ إغراباً إذا جاء بأمر غريب⁽¹⁾. والغريب الحادث الطريف البعيد، ذلك أن "الخبر المُغرب: الذي جاء غريباً حادثاً طريفاً. ورجل غريبٌ: بعيدٌ عن وطنه... والغريب: الغامض من الكلام، وأغرب الرجلُ إغراباً إذا جاء بأمر غريب⁽²⁾. ورمى فأغرب أي أبعد المرمى. وتكلم فأغرب إذا جاء بغرائب الكلام ونوادره. وغربت الكلمة أي غُمضت فهي غريبة⁽³⁾. ويدخل في معنى الغريب، كل ما هو نادر، أو حوشي، أو مشكل⁽⁴⁾، والغريب كل ما خالف المألوف والقياس ومما لا تندرج فيه شروط الفصاحة، من تناغم الحروف واستخفافها⁽⁵⁾.

(1) ابن منظور: لسان العرب، مادة "غرب".

(2) المرجع نفسه.

(3) أبو القاسم محمود بن عمرو الزمخشري (ت 538هـ): أسس البلاغة، ج: 2، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، 1998. ص 159، مادة "غرب".

(4) نظر: أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (ت 276هـ): تأويل مشكل القرآن، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، مقدمة المحقق، الصفحة (ج).

(5) نظر: - أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل العسكري (ت 395هـ): كتاب الصناعاتين (الكتابة والشعر)، تحقيق علي محمد البحراوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم - منشورات: دار إحياء الكتب العربية (عيسى البابي الحلبي وشركاه)، ط: 1، 1952. ص 84/55.

عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، تحقيق: محمود محمد شاكر أبو فهر، ط: 1، مكتبة الخانجي - مطبعة للدين، جدة. 1991. ص 90.

الإغراب اصطلاحاً: عدّ النقاد الإغراب منزعا ضرورياً لإنتاج الجودة والتميز، فالجميل أدبياً وفنياً هو قرين المغرب أي ما لم يكن تقليداً. لسابق وذلك لسبب بسيط هو أن ذائقة المتقبلين "موكّلة بتعظيم الغريب واستطراف البعيد"⁽¹⁾.

والإغراب قديم قدم النصّ منظم ومثورة، وقد شغل الكتاب والنقاد على حدّ سواء وقد عدّ النقاد الإغراب منزعا ضرورياً لإنتاج الجودة والطرافة في النصّ الأدبي. مثلما انشغل للمفسرون بالمغرب من ألفاظ القرآن - خاصة الحروف المقطّعة أوائل بعض سورة - وعدّوها وجها من وجوه إعجازه.

غير أننا حين نبحث في كتب النقد عن الإغراب باعتباره ظاهرة جمالية وظّفها الأدباء في أساليبهم الفنيّة من أجل منحها سمات جمالية خاصة، فإننا لا نعرّ إلا على شذرات لا تتعدّى في أحسن أحوالها الصّفحة أو الصّفحتين، وهي في أغلبها تقرن بالزّداء والتكلّف والمعاظلة والتعقيد وغيرها من الصّفات التي تشكّل خللاً فنياً يُفقد الخطاب قيمته الأدبيّة، ممّا يجعل الذّوق العربيّ ينشأ على بّحه وإبعاده من الحقل الجماليّ، ويربط جودة الخطاب الأدبيّ بخلوّه منه، بل قد يُستهجن نصّ بأكمله لأنّ صاحبه وظّف كلمة غريبة أو تركيباً غير محاضّع للمقاييس التي وضعها اللّغويون، ولعلّ السّبب في ذلك أنّ القدامى لم يربطوا الإغراب بسياقه فتتكشف لهم أبعاده الجماليّة، بل اكتفوا بالوقوف عند جرسه ومطابقة تأليفه للمقاييس التي حدّدوها، أو أنّهم نظروا إلى الشعر من خلال وظيفته المرجعيّة، فألحوا على وضوح عناصره وملاءمتها لمقتضى حال المتقبل.

ثمّة إذن حكم بتجريد الإغراب من أيّ وظيفة جماليّة وإنكار أن يضفي على النصّ سمات فنيّة تسهم في جماليّة دلالاته، إلاّ أنّه لا يمكننا أن ننفي نفياً قطعياً وجود بعض الآراء النقديّة القديمة تدلّ دلالة واضحة على تنبّه أصحابها للأثر الجماليّ الذي تحقّقه هذه الظّاهرة، من مثل عبد القاهر الجرجاني في كتابه "أسرار البلاغة" و"دلائل الإعجاز" يفرّق بين التراكيب الغريبة التي تضفي أثراً جمالياً على الخطاب وبين تلك التي يستمّيها التعقيد أو المعاظلة والتي تحول دون تحقيق الخطاب وظيفته

(1) الجاحظ: البيان والتبيين، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، ط: 7، مكتبة الخانجي، مصر، 1998 ج: 1. ص ص 89 - 90.

الجمالية⁽¹⁾، كما نجد ابن الأثير في "المثل السائر" يتدبر الإغراب ضمن باب الوحشي في صناعة النظم والنثر ويقسمه إلى قسمين أحدهما غريب حسن وثانيهما غريب قبيح⁽²⁾، المعيار في ذلك خصائص وهيئات وعلامات إذا وجدت علم حسن الألفاظ من قبيحها⁽³⁾.

وذهب الجاحظ إلى اعتبار الإغراب ضياءً يزيد السراج سطوعاً "لأن الشيء من غروب معدته أغرب، وكلما كان أغرب كان أبعد في الوهم، وكلما كان أبعد في الوهم كان أطرف، وكلما كان أطرف كان أعجب، وكلما كان أعجب كان أبعد... والناس موكلون بتعظيم الغريب، واستطراف البعيد"⁽⁴⁾.

أدبياً يبدو الإغراب مطلوباً لأنه منارٌ دهشة المستقبل سامعاً أو قارئاً وبالتالي فهو انزياح عن كل ما هو مألوف مكرّر ما عاد -لتقليدته - يربك ذائقة المستقبل عليه. "فالغريب هو ما يأتي من خارج منطقة الألفة، وهذا يعني أن التعود ألفة تحتاج أبداً إلى من يخترقها من عارجها"⁽⁵⁾.

بهذا المنظور، مقبول أن يلجأ الشاعر إلى "التعقيد والتعمية" وأن يقول كلاماً يضل المستمع في فهمه، بل يذهب في نحو من التركيب لا يهتدي النحو إلى إصلاحه، وإغراب في الترتيب يعنى الإغراب في طريقه⁽⁶⁾. غير أن المحاذير كثيرة فالجرحاني مثلاً يرفض التعمية رفضاً جازماً مسلماً بأن اللفظ غايته الإفهام والبيان لا غير. ولهذا تحديداً أنكر على الشعراء المحدثين حبهم الإغراب والالتفاف به. نخلص إذن إلى وجود تحفظات نقدية جمّة حول الإغراب بما هو طمس للتواصل وتغليب للدلالات. لتبين ذلك في الرمز الصوفي.

- (1) عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، مرجع سابق. ص 393 - 394.
- (2) ضياء الدين ابن الأثير: المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تقديم وتحقيق: أحمد الحوي وبديوي طبانة (ويلاه كتاب الفلك الدائر على لئل السائر لابن أبي الحديد)، دار فضاء مصر للطبع والنشر، القاهرة (د - ت). ص 175.
- (3) لمرجع السابق. ص 171.
- (4) الجاحظ: البيان والتبيين، مرجع سابق، ج: 1. ص 89 - 90.
- (5) عبد الفتاح كيليطو: الأدب والقراءة، دراسة بنيوية في الأدب العربي، ط: 3، دار توبقال للنشر، المغرب، 2006. ص 49.
- (6) الجرجاني: مرجع سابق، ص 112.

2 - الإغراب بداهة

لئن كان الإغراب من مستلزمات النص الأدبي عمومًا والشعري خصوصًا، يلجأ الناظم بموجبه إلى الانزياحات والمجازات والكتابات والتويرات وغيرها من الأساليب البلاغية بغية الاشتغال على الدلالة البعيدة للمفردة، فإنّه في التجربة الصوفيّة لا يكون ملاذًا قصديًا بل بداهة تعبيرية فما يعيشه الصوفي العاشق من مواجيد ومنن وشطح لا تفيه سنن التعبير حقّه مهما علت جودتها وبلاغتها، لأنّها وببساطة مصوغة للتعبير عن التجارب المألوفة.

لذا فإنّ تقصد الصوفي تخليق حولات دلالية وإشارية للمفردات المألوفة، لا يأتي بمجرد ترف - شكلي - وإنما هو حاجة وضرورة. فلطالما أضفى على النصّ الصوفي جمالية عالية، تحقق للمتقبّل متعة التفاعل مع الصور والأخيلة، لاسيما عندما لا تكون للمعاني مستغلفة، على المرسل إليه، يستحضر بموجبها صنوفًا أخرى من الإغراب قرأنا وحديثا وشعرا وبلاغةً ونحوًا وصرفا... ما مرّد إغرابها وحشيتها⁽¹⁾ وإنما محاملها الدلالية التي تستعصي عن الفهم والإبانة لتصل درجة الطّلسمة والأحجية.

هو إغراب درجاته مختلفة ودواعيه عديدة، منها ما هو لداع فكريّ جماليّ ومنه ما هو بفرض الاعتماد عن مساءلة الفقهاء وتضييقاتهم الرقائيّة. داعيان ما نراها إلاّ نتيجةً حتميّة لما يشتملُ عليه كلّ لفظ من طائفتين دلالتين: الأولى محدّدة معجميّة، والثانية مفتوحة إيحائيّة بلا حدود يخصّصها الرمز والمجاز والإشارة.

ثنائيّة حادة شائكة الإغرابُ نتيجتها الحتميّة إذ المفهوم الجديد للمعنى هو العلاقة بين اللّغة والأفكار، لأنّ الكتابة هي نشاط الأفكار مثلما هي نشاط

(1) كثيرا ما تم وصل الأعراب والضموض بالبدلوة، لوحشتيتها ونسرحها ومادة تعابرها المثانيّة من طبيعة الحياة في الصحراء، وهذه الألفاظ هي التي رأى فيها ابن فارس (ت 395هـ)، وابن رشيق (ت 456هـ)؛ صعوبة لا يسير غورها إلاّ عالم تخيير، لعدم تلائمها مع البيئات الحضريّة.

ينظر: أحمد بن فارس بن زكريا الرازي: الصحاحي في فقه اللغة العربيّة ومسانئها وسنن العرب في كلامها، تحقيق: أحمد حسن بسج، دار الكتب العلميّة، 1997. ص 68.
وابن رشيق القيرواني: العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، ط: 1، دار الجيل بيروت، 1981، ج: 2. ص 252.

الألفاظ، الأفكار والمواجيد تبحث عن الكلمات، والكلمات تجهدُ لترقى إلى مستوى الأفكار.

وإذا نظرنا في تأملاتهم في تجارب بعضهم البعض وبعض شطحاتهم الغامضة نجدها صادرة عن أفق تقبلي واحد ينهل من معين رمزي واحد. نستدل على ذلك بما كتبه يحيى بن معاذ الرازي إلى أبي يزيد البسطامي قال: "هنا من شرب كأساً من المحبة لم يظلم بعده. فكتب له أبو يزيد: عجبت من ضعف حالك! هنا من يحتسي بحار الكون وهو فاجرٌ فاهٌ يتزبد". ويقول القشيري بعد أن أورد هذه الرواية: "واعلم أن كاسات القرب تبدو من الغيب ولا تُدار إلا على أسرار معتقة وأرواح عن رفق الأشياء محررة"⁽¹⁾.

هي إذن صورةٌ حسية في ظاهرها مغربةٌ لتحول مداليلها مما هو من الملذات المألوفة إلى ملذات غير مألوفة لا يلتذ بها إلا الخلص من المحبين. وينبغي ألا نستغرب هذا السبيل الذي سلكوه ذلك لأن قلب الإنسان المحب واحدٌ سواء تعلّق بالله أو بالإنسان ولأن العاطفة رعاء لا تقنع بالضوابط ولا تُبين عنها العبارة ولو دقت.

آن لنا إذن أن نستنتج أن من مسببات الإغراب في الرمز الصوفي أنه لا يعز عن التجربة في آنيته بل بعد الخروج منها أي عوداً على بدء أو لنقل ببعض التبسيط استرجاعاً وتذكراً بمعنى أن الأمر يتم استناداً إلى الذاكرة وهنا يتم التحويل على سلامة التذكر المشكوك فيه أصلاً لأن التجربة -شطحا كانت أو نواجداً أو لوائح أو لوامع أو طوالع -برقيةٌ متعاليةٌ عن العبارة والوصف ناهيك عن وعيه بضرورة كتمانها خفية عليها من الأغيار.

3 - الإغراب دلالة صوفية

ارتبط الإغراب في التجربة الصوفية عموماً وفي رموزها خصوصاً بإنكار الناس لها، إنكاراً تراوح بين الاتهام بالكفر والاعتذار عنها بما هي ألفاظ "ينبو عنها السمع

(1) أبو القاسم القشيري: الرسالة القشيرية، فصل الصحو والسكر، تحقيق: عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف، ط: I، مطابع مؤسسة دار الشعب للصحافة والطباعة والنشر، 1989. ص ص 155 - 156.

وعن ذكرها" وتم حملها على محامل حسنة، لأنّها من فرط المحبة وشدة الوجد⁽¹⁾. وقد تمّ وصل الخطاب الصوّفي الشاطح تحديداً بالفتنة كما الحال مع الحلاج⁽²⁾ والبسطامي من قبله. بل وعدوا عباراتهم ألفاظاً فاسدة توجب الإنكار والمهجر، أو هي من "ثمرات الدعاوي الفاسدة"⁽³⁾ على حدّ قول السلمي. أو هي من قبيل "السّيمياء"⁽⁴⁾. وتبعاً لسمة الإغراب تجربةً ونصّاً ورمزاً أنكر على الصوفيّة أدبيّة نصوصهم ولم يحفل بما النقاد منظوموها ومشوّرها فتراكبت إشكاليات كثيرة إلى حدّ أصبح فيه كلّ ما له علاقة بالخطاب الصوفي إشكاليةً، بدءاً من أزمة التواصل التي رافقت التصوف وما نتج عنها من تحية الخطاب الصوفي من دائرة الاتصال الأدبي بل ومن دائرة الإيمان، وصولاً إلى التكفير والتنكيل، حيثيات كثيرة تداخل فيها الصوفي بالسياسي وبالفقهّي وبالذهبي... صار بموجها الخطاب الصوفي تجربةً ونصّاً فعاليةً خطابيةً مريّةً مرآيّةً المصطلح فيه عالي الخطورة، فقد حوت على ألسنتهم عبارات مثل الامتزاج والحلول واللأهوت والتأسوت صدمت آفاق الفقهاء والعامة فكانت باباً لا للإنكار فحسب بل للطعن في سلامة إيمانهم.

وبسبب وعيهم بمغايرة نصوصهم لغيرها من النصوص حرص الصوفيّة على عدم وقوعها بأيدي غيرهم، خشية أن يؤدي ذلك إلى عدم فهمها وتفسيرها، لأنّ ما فيها من إغراب وتفرد يستوجب توجهاً قصدياً لمعرفة أسرارها والاطلاع عليها وذلك ضمن سرورة مستمرة بمعنى أنّ النصّ يشترط متقبلاً ذا مواصفات محدّدة. والإغراب مزدوج، الأوّل إغراب أحوال والثاني إغراب تعبير، وذلك حينما يتمّ التعبير عن المعاني اللدنيّة بتعابير حسية استكرها أصحاب المذهب الظاهريّ وفريق

(1) ابن حلكان: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان - مجلد: 2، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، (د-ت). ص 140 - 141.

(2) ابن كثير: البداية والنهاية، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي (بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات العربية والإسلامية بدار هجر)، جزء: 14، ط: 1، هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، مصر 1998، ص 837.

(3) شمس الدين الذهبي: سير أعلام النبلاء، جزء: 14، تحقيق: أكرم البوشي، ط: 1، مؤسسة الرسالة، بيروت 1983، ص 317.

(4) المرجع السابق. ص 322.

من الخنابلة والسلفيّة. فهؤلاء قبلوا أن يُطلق لفظ الحبّ مثلاً على العلاقة بين العبد والإله - لاسيّما وأنّ اللفظ ورد في القرآن الكريم - ولكنّ يمتنعون أن تكون هذه العلاقة من نوع العشق والوَلَه والغرام الذي يحدث بين الإنسان وإنسان آخر ويُكرّون أمثال الألفاظ الحسيّة التي جرت على ألسنة بعض الصوّقيّة في هذا الميدان بلّة تلك الرموز المغرّية. وكلّ ما خرج عن مألوف العادة وسنن التعاطب استغرفته ذائقة القراء وعدّته شطحا منكراً حتّى أنّ بعض الأئمّة من المفكرين الصوّقيّة لم يرضوا عن تلك "الدّعائوي العريضة في العشق مع الله والوصال المُغني عن الأعمال الظاهرة حتّى ينتهي قوم إلى دعوى الاتحاد وارتقاع الحجاب وللشاهدة بالرؤية والمشاهدة بالخطاب فيقولون قيل لنا كذا وقلنا كذا ويتشبهون فيه بالحسين بن منصور الحلاج الذي صُلب من أجل إطلاقه كلمات من هذا الجنس ويستشهدون بقوله: أنا الحقّ، وبما حكى عن أي يزيد البسطامي أنّه قال: سبحاني سبحاني. وهذا فنّ من الكلام عظيم ضرره في العوالم حتّى ترك جماعة من أهل الفلاحة فلاحتهم وأظهروا مثل هذه الدّعائوي. فإنّ هذا الكلام يستلذّ الطبع إذ فيه البطالة من الأعمال مع تزكية النفس بدرك المقامات والأحوال فلا تعجز الأغبياء عن دعوى ذلك لأنفسهم ولا عن تلقّف كلمات مخبّطة وزعرقة⁽¹⁾ كما نوه بذلك أبو حامد الغزالي.

إنّ الخطاب الصوّقي وإن كان في بعض الأحيان تحريدياً إلّا أنّه في الأساس خطاب رمزيّ، فهو يستعمل جميع أشكال الرمزيّة من الشعرية إلى الهندسيّة. والمبدأ الذي ينطوي عليه استعمال الرموز مبدأ أساسيّ هو التّأويل، الذي يعني ردّ الشّيء إلى أصله وبدايته، فليس في العالم ما هو عين ما يظهر عليه، فكلّ مظهر ينطوي على كنّه رمزيّ.

وللرمزيّة أهميّة حيويّة عند الصّوّفيين مادام الكون يخاطبهم بلغة الرموز وماداموا هم في ذواتهم وتعاييرهم وخرقهم ومرقعاتهم وظواهر الطّبيعة من حولهم والآيات القرآنيّة والحالات التّفسيّة والعبادات كلّها رموز، أو لنقل بعبارة أخرى "آيات" أي انذارات وإشارات تكشف عالماً خفياً من الحقائق والمعاني. وينفس القدر والويرة

(1) أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدّين، ج: 1، للكتبة التجاريّة بمصر (د-ت)، ص 36.

لا نفاذ إلى أعماق خطاباتهم ما لم يتم تجاوز ستار الأشكال الخارجية للكلمات والحروف.

وقد شبه "ولتر ستيس" /Walter Estes استحالة نقل التجربة الصوفية إلى متقبل لم يعيش قط مثلها باستحالة نقل طبيعة اللون إلى شخص ولد أعمى⁽¹⁾ ومن هنا كان غير الصوفي هو الأعمى من الناحية الروحية وبالتالي فهو قاصر وجوبا عن تذوق ما لا قدرة ولا كفاءة له على تذوقه.

وإزاء هذه الصعوبة التي تقترب من حدود الاستحالة، وإزاء محاولة الصوفي نقل مضامين تجربته إلى الأغيار والآخرين توجد صعوبة مضافة، هي قصور وسائل الاتصال من لغة عادية وخطاب وفكر عن استيعاب تجربته والإحاطة بما فيضطر إلى التعبير عنها بلغة مخصوصة تتسم بالشعرية والتمثيل والرمزية والمجاز وتنطوي عادة على التناقض: والرمز كما لا يخفى، يستر من المعاني قدر ما يظهر، فهو ظهور وخفاء معاً وفي آن واحد.

بل المستفاد من دراسة التجربة الصوفية أنها عندما تبلغ ذروة عنفوانها، تتبدى في صيغة متناقضة وعبارات مبهمة غامضة، مما اصطلعوا عليها بالشطح وقد لا تستوعب حتى هذه الشطحات المراد، فلا يبقى أمام الصوفي إلا الركون إلى "الصمت" بحيث إذا أراد النطق بما وجد لم يقدر وهذا هو "الحرس" كما سماه الشيخ محيي الدين بن عربي (ت 632 هـ).

ونوجز ما ذهبنا إليه في الترسمة التالية:



ويختلف الصوفي عن غيره في رؤيته للأشياء والحقائق تدبراً وتفسيراً وتأويلاً إذ يصدر عن بعد رمزي، فما للوجودات في نظره إلا انعكاس رمزي لجمال الخالق، وكل ما يقع تحت عينه وما يسمع بأذنه وما يتصل بجميع حواسه رموز. بل إن العالم رموز

(1) ولتر ستيس: التصوف والفلسفة، ترجمة وتقديم: إمام عبد الفتاح إمام، ط: 1، مكتبة مدبولي، مصر 1999، ص 343.

كُلِّه والرموز جزء من كيانه، لذا فقد بات على يَنِّه من أنَّ "افتراض عالم بلا رموز معناه الموت الروحي للإنسان"⁽¹⁾.

ثم إن التجربة الصوفية، ليست بتجربة متشكلة وهوية ثابتة وقارة، بل هي بطبيعتها تجربة نامية ومتطورة تبعاً لسلم المعراج الروحي الذي يكابده الصوفي، ومع هذا التطور الصاعد في مقامات روحية متتابعة والتي تصحبها حالات نفسية هي الأخرى متطورة تتكشف التجربة وتعمق فتباين صورها، وقد أشار العلامة ابن خلدون إلى هذه الصعوبة للمضافة قائلاً: "وقد حاول كثير من القوم العبارة عن معنى التصوف بلفظ جامع، يعطي شرح معناه، فلم يف بذلك قول من أقوالهم، فمنهم من عبر بأحوال البداية، ومنهم من عبر بأحوال النهاية، ومنهم من عبر بعلامة، ومنهم من عبر بأصوله ومعانيه، ومنهم من جعل ذلك الأصل والمبنى واحداً، وأمثال هذه العبارات كثير وكل واحد يعبر عما وجد بحسب مقامه، والحق فإن التصوف لا ينطبق عليه حد واحد"، وقال مؤكداً هذا في المقدمة: "ليس البرهان والدليل ينفع في هذا الطريق، رداً أو قبولاً، إذ هي من قبيل الوجدانيات"⁽²⁾. وقد سبق الإمام الغزالي غيره في الإشارة إلى الطبيعة النامية والمتطورة للتجربة الصوفية وأثرها في استحالة وضع حد جامع مانع لها فيقول: إذ أنَّ أقوالهم تُعرب عن أحوالهم، ولذلك تختلف أجوبتهم ولا تتفق، لأنهم لا يتكلمون إلا عن حالتهم الراهنة الغالبة عليهم"، ويشير في مناسبة أخرى قائلاً: "وكلام الصوفية أبداً يكون قاصراً، فإن عادة كل واحد منهم أن يخبر عن حال نفسه"⁽³⁾، وإلى هذا المعنى ذهب العلامة نيكلسون/ Reynold Alleyne (1868-1945) حيث يقول: "إن التعاريف المتعددة للصوفية التي وردت في الكتب العربية والفارسية، وإن كانت ذات فائدة تاريخية - لأنها تكشف عن

(1) بشام الجمل: من الرمز إلى الرمز الديني، المقدمة، ص 7، نقلا عن:

Jean Chevalier et Alain Gheerbrant: Dictionnaire des symboles; Editions Robert Laffont; 1982; p. XIX. (introduction).

(2) ابن خلدون: المقدمة، الفصل الخاص بالتصوف. ص: 373.

(3) عرفان عبد الحميد: في التصوف المقارن: ملاحظات منهجية، مجلة إسلامية المعرفة، العدد: 36، بحوث ودراسات. المعهد العلمي للفكر الإسلامي

http://www.eiiit.org/resources/eiiit/eiiit/eiiit_about.asp

التطور التاريخي للمصطلح- فإن أهميتها الرئيسية هي في أنها تعرض التجربة الصوفية على أنها غير ممكن تحديدًا، لأنهم - أي الصوفية- يحاولون دائماً التعبير عما أحسسته نفوسهم، ولن يكون تعريف مفهوم يضم كل خفية من الشعور الديني المستكين لكل فرد⁽¹⁾.

ولعلنا لا نعيد على الصواب إذا اعتبرنا الرمز الصوفي لا يعدو أن يكون إسما جامعا أو صفة جامعة لتحليلات رمزية جمة، ولنا أن نستدل برسالة لابن عربي أطلق عليها اسما غريبا ومفريًا معًا، وهو "شق الجيب" التزاما منه للرمز وإمعانا منه في الإلغاز، إذ يرى فحوى الرسالة علوما لا يجوز كشفها إلا لأربابها، وذلك على ما استشهد به ابن عربي نفسه بقول الشاعر {من الخفيف}:

جئتُما نِي لتعلمَا مَرَّ سَعْدِي تجداني بِمَرَّ سَعْدِي شَهِيداً⁽²⁾

وإن ما يزيد الأمر إيضاحاً هو أن المنهج الرمزي إلغاز قصدي تحرراً على الأسرار وتأميناً لها.

على أن ابن عربي ومن قبله أستاذه البسطامي والحلاج لم يقفوا عند هذا الحد من اصطلاح الرمز والإلغاز فحسب دون كشف عن حقيقتيهما والموازنة بينهما وبين ما يرمزان إليه أو يُلغزان له، أو للملاءمة بينهما وبين الحقائق التي ينطوي عليها أحدهما أو كلاهما، إنما هم ذهبوا أبعد من هذا كله، إذ يتنوا أن الرموز والإلغاز إنما هي أدوات يستعملها أقطاب التصوف وسيلة إلى التحدث عما رُمزت إليه، والإشارة إلى ما ألغزت له. وهنا يرد ابن عربي استعمال أقطاب التصوف الرموز والإلغاز إلى مصدره في القرآن الكريم والحديث النبوي لاشتغالهما على عبارات من جنس الرموز والأمثال مستشهدا بقوله تعالى: "وتلك الأمثال نضربها للناس"⁽³⁾. و"الأمثال ما جاءت

(1) رينولد نيكلسون: الصوفية في الإسلام، ترجمة وتعليق: نور الدين شريعة، ط: 2، مطبعة الخانجي، القاهرة، 2002. ص 102 وما يليها.

(2) محمد مصطفى حلمي: كتوز في رموز، ضمن الكتاب التذكاري محي الدين بن عربي، (في الذكرى المئوية الثامنة لميلاده 1165 - 1240 هـ) إشراف وتقديم: إبراهيم بيومي مذكور، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة 1969. ص 38.

(3) سورة العنكبوت (29)، الآية: 43.

مطلوبة لأنفسها، وإنما جاءت ليعلم منها ما ضربت له، وما نُصبت من أجله، مثل قوله تعالى: "أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَابِيًا، وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاءَ حِلْيَةٍ أَوْ مَتَاعٍ زَبَدٌ مِثْلُ هَآءِ، كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقُّ وَالْبَاطِلَ. فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً، وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَنَبُذْهُ فِي الْأَرْضِ كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ"⁽¹⁾. مفسرا الزبد بالباطل وما يمحى في الأرض بأنه الحق.

ولقد أدرك الصوفيّة الفروق الجوهرية بين ما نعتوه بالعبارة والتصريح تارة وبالإشارة والتلويح تارة أخرى، وفي هذا السياق نعتوا الإشارة بأنها "ما خفي على المتكلم كشفه بالعبارة للطافة معناه" وفي هذا السياق قال ابن الفارض {من الطويل}:

وعني بالتلويح بفهم ذائق غني عن التصريح للمتمني⁽²⁾

أ- من حيث الرمز

وليس الرمز الصوفي إلا أمانة على اعتبار الكون والموجودات والحقائق رموزا كلها، ومنتهى مرام الصوفي من رموزه -بما هي ابتكار ذاتي- بلوغ درجة من الوحدة العميقة التي تربطه بالحق ربطا وثيقا، فما هو إلا انعكاس لهذا الجوهر الكامل أو الجمال المطلق، وما الرمز بهذا الاستيعاب إلا مطية تعبيرية دافعها الضرورة لا الترف. "لغة تتمثل كل شيء رمزا، فالحببية هي نفسها الوردية أو الخمرة أو الماء... لغة تخلق عالما داخل عالم... لغة لا تقول إلا صورا، ذلك أنها تجليات لما لا يقال ولا يوصف وما تتعلز الإحاطة به"⁽³⁾.

وإن المتأمل في مجموع هذه المعاني الجديدة التي فاقت المعاني المتواطأ عليها في الأعراف اللغوية، والتي تنتمي إلى مستويات وجودية غير تلك التي تنتمي إليها المعاني المعهودة، وعلى نحو لا تتعارض فيه معها أو تبطلها، ليدفع الدارس إلى اتخاذها نماذج تصلح للتمثيل بما على تأويل اللفظ من خارج حدوده الدلالية للتواطأ عليها في

(1) سورة الزعد (13)، الآية: 17.

(2) عاطف جودة: تراث الأدب الصوفي، مجلة فصول، مرجع سابق، ص 110.

(3) أدونيس: الصوفية والسريرية، مرجع سابق، ص 23.

اللسان العربي، وذلك عن طريق استدخال دلالاتٍ جديدةٍ تفضي إلى توسيع أفق المعنى اللغوي. ويغلب الظن أن التفسيرات الإشارية عند الصوفية لم تغادر هذه الآلية في تمطيط الأفق الدلالي للألفاظ بما يتسق مع معانيها الأصلية الموضوعية لها في اللسان العربي، ولكن من مراتب وجودية جديدة.

ب - من حيث العلم

اعتبر ابن عربي علم الصوفية ذا خاصية عجيبة لا توجد إلا فيه، فما من طائفة تحمل علماً من المنطقيين والنحاة وأهل الهندسة والحساب والمتكلمين والفلاسفة إلا ولهم اصطلاح لا يعلمه الدخيل فيهم إلا بتوقيف منهم أما في هذا العلم فإن المرید الصادق إذا دخل طريقهم وما عنده غير بما اصطالحوا عليه وحالسههم وتدبر إشاراتهم فهم جميع ما تكلموا به حتى كأنه الواضح لذلك الاصطلاح⁽¹⁾. هذا شأن المرید الصادق أما الكاذب فلا يعرف ذلك إلا بتوقيف.

إن صوفية الإسلام - وشأنهم في ذلك شأن الصوفية جميعاً - يدركون أن الغاية التي يتوجهون إلى تحصيلها من الطريق الصوفي ليست مما يقع في نطاق العلم أو الوصف بالألفاظ، فليس لغیر من يتذوق أحوال الصوفية أن يفهم هذه الأحوال، وليس لهم أنفسهم إلا أن يتذوقوها، أما الوصف بالألفاظ فيقصر دون التعبير عن هدف الصوفي، وإن كان لا يقصر عن وصف طريق السلوك إلى هذا الهدف من أوله إلى آخره⁽²⁾. لقد اجترح الصوفية ضرباً مبرزاً من الأساليب والمصطلحات كسوا بها خطابهم ومن دوافع ذلك الإغراب الخطابي مايلي:

- دافع موضوعي علمي: وهو عجز اللغة التقليدية عن الوفاء بما يكفي للدلالة على لطائف المعاني الصوفية.

(1) عبد الوهاب بن أحمد الشعراني: اليوقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر (وبأسفله الكبريت الأحمر في بيان علوم الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي وهو منتخب من كتاب لوائح الأنوار القدسية المختصر من الفتوحات المكية)، طبعة جديدة ومصححة، ج: 1، دار إحياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت - لبنان، (د-ت)، ص 37.

(2) ننظر: نيكلسون: صوفية الإسلام، ص 29. والتصوف الإسلامي وتاريخه، 1947، ص 97.

- دافع ذاتي: وهو تعتمد الصوفية الازرار عن مألوف الأساليب والمفاهيم اللغوية، لأجل الحفاظ على إشاراتهم ومعانيهم أن تصاب بتشويه فهمي، أو إنكار مؤد من طرف العوام غير المطلعين على دقائقهم، وغير المستكنهين لأعماقهم، فهو إغراب قصدي خشيء وتحفظاً.

4 - الشطح بما هو إغراب

الشطح تعبير عما تشعر به نفس الصوفي حين تكون في حضرة الله، وقد تسبقها حركة مما ذكر الطوسي كالصياح أو الأنين أو الإغماء، كما قد تلحقها، وكثيراً ما يصدران معاً، لذلك نرى الطوسي يعرف الشطح بأنه "كلام يترجمه اللسان عن وجد يفيض عن معدنه مقرون بالدعوى، إلا أن يكون صاحبه مستلباً ومحفوظاً"⁽¹⁾.

ولقد أورد الطوسي، وهو من أقرب المصادر لم تصوفة القرن الثالث، ولأول مرة هذه العبارات تحت عنوان "الكلمات التي ظاهرها مستشنع وباطنها صحيح مستقيم"، محاولاً في كل مرة أن يعطي الخلفية الوجدانية لهذه العبارات، وذلك بذكر خبر يحكي عن سبب قول هذه العبارات، مدلاً على جوازها، كقوله عما يحكي عن الشبلي أنه "ذكر عنه أنه تواجد يوماً فضرب يده على الحائط، حتى عملت يده، قال: فعمدوا إلى بعض الأطباء، فلما أتاه قال للطبيب: ويلك، بأي شاهد جئتني؟ قال: جئت حتى أعالج يدك، فلطمه الشبلي رحمه الله، وطرده، قال: فعمدوا إلى طبيب آخر ألطف منه، فلما أتاه، قال له: ويلك، بأي شاهد جئتني؟ قال: بشاهده، قال: فأعطاه يده، فبطها وهو ساكت، فلما أخرج الدواء يجعله عليها، صاح وتواجد، وترك أصبعه على موضع الداء، وهو يقول:

أنت صابكم قرحة على كيدي
بت من تفجعكم كالأسير في الصنفد⁽²⁾

(1) الطوسي: اللع، ص 422.

(2) الطوسي: اللع، مرجع سابق، ص 379.

ويقول في موضع آخر: "سمعت ابن سالم يقول عن أبيه: إن سهلاً بن عبد الله كان يقوى عليه الوجد حتى يبقى عليه خمسة وعشرين يوماً، وأربعة وعشرين يوماً، لا يأكل فيها طعاماً، وكان يعرف عند البرد الشديد في الشتاء، وعليه قميص واحد، وكانوا إذا سألوه عن شيء من العلم يقول: "لا تسألوني فإنكم لا تنتفعون في هذا الوقت بكلامي" (1).

ولقد بلغ إنكار الإغراب -عبارةً عمومًا ورمزًا خصوصًا - حدَّ إباحة الدَّم، وقد يكون الشَّطْح في رأي مؤلِّف الإحياء "كلمات غير مفهومة لها ظواهر رائقة وفيها عبارات هائلة وليس وراءها طائل، إمَّا أن تكون غير مفهومة عند قائلها بل يُصدرها على خبط في عقله وتشويش في خياله لقلة إحاطته بمعنى كلام قَرَّع سمعه وهذا هو الأكثر، وإمَّا أن تكون مفهومة له ولكنَّه لا يقدر على تفهيمها وإيرادها بعبارة تدلُّ على ضميره لقلة ممارسته للعلم وعدم تعلُّمه طريق التعبير عن المعاني بالألفاظ الرشيقة. ولا فائدة لهذا الجنس من الكلام إلاَّ أنَّه يُشوِّش القلوب ويُدهش العقول ويُحَيِّر الأذهان أو يحمل على أن يُفهم منها معاني ما أُرِدَّت بها ويكون فهم كلِّ واحد على مقتضى هواه وطبعه" (2).

إنَّ موقف الغزالي هنا إمَّا هو قدح في كلام العوامِّ أصحاب الدَّعاوي القاصرين ممَّن لم تيسر لهم أساليب البيان الصحيحة ولم يتزوّدوا بنصيب وافر من العلم ولذلك نجده يُدافع عمَّا تُسبب إلى أبي يزيد البسطامي من شطحاتٍ ويُحاول أن يتأوَّلها إذا صَحَّت نسبتها إليه ووجدت صدى في نفسه. هو إذن حكم بأنَّ التصوِّف ما هو إلاَّ للموهوبين من العلماء.

لقد أثار شطح الصُّوفيين لبسا كبيرا حول سلامة إيمانهم وضاعف من تعقيد المساحة التقنيَّة لاصطلاحاتهم، لذا نعت ابن عربي شطحهم بأنه "عبارة عن كلمة عليها رائحة رعونة ودعوى، وهي نادرة أن توجد عند المحقِّقين" (3). وهنا يتوقَّر لنا أن نحدِّد أنَّ تقييم مفهوم الإغراب قد ارتبط بالشطح بما هو مُعيَّب الإيمان، وثاني

(1) المرجع السابق، الصفحة ذاتها.

(2) أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدِّين، ج: 1، مرجع سابق، ص 36.

(3) ابن عربي: اصطلاحات الصُّوفيَّة، تحقيق: بسام عبد الوهاب الجبالي، ط: 1، دار الأمام مسلم، 1990. ص 3.

الأميرين هو أن التعبير عن المواجهيد لفظا وسلوكا بدا محكما بالغربة والغموض لعدم مطابقته للسنة التقليدية في التواصل.

وقد لجأ السراج إلى مقارنة الشطح بنهر ضيق الضفتين يفيض الماء على جانبيه⁽¹⁾، وهي صورة مادية مباشرة تصور ما يعانيه الصوفي من مفارقات خطيرة بين ما يتصورونه من "حقائق روحية" تقتحم دواخلهم (القلب) وبين ما يطفح على ألسنتهم من صيغ تبدو غريبة مضللة للمتقبلين بل هي تحية للإنكار والتأنيب.

الملاحظة الأساسية التي تتوجب الإشارة إليها هي تأكيد الشطح على إمكانية اتحاد المؤمن بربه دون وسائط. وهذا الرأي يخالف التصور الإسلامي العام المؤكد على عدم إمكانية الاتصال المباشر بين المؤمن وربّه باعتبار أن الأنبياء أنفسهم لم يفعلوا سوى استقبال شرائع محدّدة ومن ثمّ إبلاغها للبشر، لكنّ الإيمان الصوفي لم يقبل الأمر على هذا النحو. إنّه يروم "عين الجمع" تلك المرحلة التي تنحصر فيها نفس الصوفي بعد انحلال صفاته في ثنايا الذات الإلهية دون أيّ وهم أو تلاشٍ ويتحدّد هذا التحوّل عن طريق الروح الإلهية، والمسألة هنا بلا واسطة جبرائيلية أو ملكية وأما مسألة الروح القديمة التي حدّدها الحلاج... وصولا إلى مجال الاتحاد وانتفاء الضمائر، إلى شاهد يُضفي الشرعية على الشاطئ وهو يتحدث بلسان الحق. الموضوع الذي شكّل جوهر الاتهام الذي وجه لصوفية الشطح⁽²⁾.

(1) (الشطح) معناه عبارة مستغربة في وصف وجد فاض بقوة، وهاج بشدة غليانه وغلبته... فالشطح: لفظة مأخوذة من الحركة لأنها حركة إسرار الواصلين إذا قوي مجدهم، فعبّروا عن وجودهم ذلك بعبارة يستغرب سماعها، فمفتون هالك بالإنكار والطمع عليها إذا سمعها، وسالم ناج برفع الإنكار عنها والبحث عنها بشكل عليه منها بالسؤال عنّ يعلم عليها... ألا ترى أن الماء الكثير إذا جرى في نهر ضيق فيفيض من حافته؟ يقال شطح الماء في النهر، فكذلك المرید الواحد: إذا قوي وجدّه، ولم يطق حمل ما يرد على قلبه من سطوة أنوار حقائقه، سطع ذلك على لسانه، فيترجم عنها بعبارة مستغربة مشكلة على مفهوم سامعها، إلا من كان من أهلها...".

الطوسي: اللّمع، تحقيق وتقدم: عبد الحليم محمود طه عبد الباقي سرور، ط: 1، دار الكتب الحديثة بمصر ومطبعة للثاني ببيغداد، 1960. ص 453 - 454.

(2) أبو يزيد البسطامي: المجموعة الصوفية الكاملة، تحقيق وتقدم: قاسم محمد عباس، مصدر سابق. ص 27.

ونظرا لوعي الصوفيّة بغاية شطحهم نراهم أوان صحوهم يبرزون ما يصدر عنهم من عبارات، وقد قيل للبسطامي: "يا أبا يزيد، يبلغنا عنك في كل وقت أشياء ننكرها. فقال: إنما يخرج الكلام مني على حسب وقتي"⁽¹⁾. ويدافع الجنيد عن شطحات البسطامي في الرواية التالية: "قيل لأبي القاسم الجنيد بن محمد: إن أبا يزيد يُسرف في الكلام. فقال: وما بلغكم من إسرافه في كلامه؟. قالوا: سمعناه يقول: سبحاني سبحاني أنا ربّي الأعلى. فقال الجنيد: إن الرجل مُستهلك في شهود الإجلال، فنطق بما استهلكه لذهوله عن الحق عن رؤيته إياه، فلم يشهد إلا الحق تعالى"⁽²⁾.

وحين كان الحلاج يصحو من غيباته التي يشطح فيها صالحا "أنا الحق" و"أنا من أهوى ومن أهوى أنا" يقال له: إنك تدعي الحلول، فيجيب قائلا: "من ظن أن الألوهية تمتزج بالبشرية أو البشرية تمتزج بالألوهية فقد كفر، فإن الله تعالى تفرّد بذاته مصفاته عن ذوات الخلق وصفاتهم"⁽³⁾. ويقول واصلا الشطح بالسكر: "من أسكرته أنوار التوحيد حجبته عن عبارة التجريد، بل من أسكرته أنوار التجريد نطق عن حقائق التوحيد، لأن السكران هو من ينطق بكلّ مكتوم"⁽⁴⁾.

على أنه يجب أن يوضع في الاعتبار أن مثل هذه العبارات قد نطق صاحبها في حالة نفسية غير عادية نتيجة معاناة من نوع خاص، ولذلك يلقي الطوسي ضوءا على الظروف النفسية المحيطة بالشطح قائلا: «الشطح كلام يترجمه اللسان عن وجد وفيض عن معدنه مقرون بالدعوى⁽⁵⁾ فالشطح لفظة مأخوذة من الحركة؛ لأنها - عند الصوفية - حركة أسرار الوجدان إذا قوي وجدهم، فصيروا عن وجدهم ذلك بعبارة يستغرب سامعها"⁽⁶⁾. ويؤكد الطوسي أن الصوفي في حالة الشطح مغلوب على أمره تماما؛ ولذلك

(1) النور في كلمات أبي طيفور، ص 161.

(2) عبد الرحمن بدوي: شطحات الصوفيّة، ص 89.

(3) لويس ماستيون وبول كراوس: كتاب أخبار الحلاج أو مناجيات الحلاج، منشورات الجمل، كولونيا - ألمانيا 1999. ص 47.

(4) المرجع السابق، ص 117.

(5) أبو نصر السراج: التلّمع في التصوف، تحقيق وتقديم: عبد الحليم محمود طه وعبد الباقي سرور، ط: 1، دار الكتب الحديثة بمصر ومطبعة للثني ببغداد، 1960. ص 422.

(6) التلّمع، مرجع سابق، ص 452.

فهو معذور فيما يصدر عنه في هذه الحالة من عبارات، ويضرب مثلاً بالماء الكثير إذا جرى في نهر ضيق فإنه يفيض من حافته، ويقال: شطح الماء في النهر، فكذلك للريد الواحد إذا قوي وجُدُّه، ولم يُطْلَق حَمَلٌ ما يرد على قلبه، نطق بعبارات مستغربة مشكلة على فهم سامعها، وعلى السامع أن يسأل عنها من يعلم علمها، ولا يسارع إلى الإنكار⁽¹⁾.

وقد لاحظ ماسينيون⁽²⁾ ملاحظة دقيقة تتعلق بالشطح، وهي أنه يأتي عند الصوفي بصيغة المتكلم من غير شعور منه بذلك، وهذا يعني أنه فني عن ذاته، وبقي بذات الحق، فتعلق بلسان الحق، وليس بلسانه هو. والعبارات التي ينطق بها الصوفي في مثل هذه الحالة لا ينطق بها في أحواله العادية؛ لأن النطق بما يُكْفَرُ قائلها. ويؤيد ذلك ما يشير إليه الجنيد، وهو أن الصوفي في الشطح لا ينطق عن ذاته وإنما عما يشاهد، وهو الله، وذلك قال الجنيد: "لم يشهد إلا الحق، فنعته"⁽³⁾. وبهذا تتبين ارتباط الإغراب بالسكر والشطح ارتباطاً سببياً وبديهياً، ولقد اعتبرت شطحيات الحلاج ومن قبله البسطامي كفراً وتم الطعن في سلامة طوبتهما باعتبار أن التعبير عن الرؤية الصوفية للألوهية هو الذي يحدد موقع الصوفي من الكفر والإيمان. وبغير عناء تتبين تحوُّط أهل التصوف بعدما من أن ينعثوا بالكفر والزندقة لذا فقد شقَّقوا وجوهاً أخرى في البلاغة والتعبير فضفاضة ومرائية. ونستدلُّ هنا باستخدام ابن عربي أسلوب الثنائية في التعبير من قبيل قوله {من غلغ البسيط}:

يَا مَنْ يَرَانِي وَلَا أَرَاهُ كَمَ ذَا أَرَاهُ وَلَا يَرَانِي⁽⁴⁾

ووجه الغرابة هنا وجهان: غرابة الشطح التاجم عن السكر، وغرابة اللفظ: ظاهرة مستشعَّ وباطنه صحيح مستقيم. هو الوسيلة التي يُعبَّرُ بها من أسكْرهُ الوجدُ

(1) أبو نصر السراج الطوسي: اللمع، مرجع سابق، ص 454.

(2) Louis MASSIGNON: *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris 1922, p. 99.

(3) Louis Massignon: *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam, réunis, classés, annotés et publiés*; Librairie 1929; Paris. p. 30. orientaliste Paul Geuthner

(4) ننظر: أبو العلا عفيفي: فصوص الحكيم، ط: 2، دار الكتاب العربي، بيروت، 1980، المقدمة، ص 18.

عَمَّا يَنْطَوِي عَلَيْهِ شَعُورُهُ مِنْ حَرَكَةٍ وَتَوَثَّرَ بِمُشَاهَدَةِ الْجَمَالِ وَشُهُودِ نَوْرَانِيَّتِهِ.

وكما سلف أن بينّا، لقي الصّوفيّة العنت كلّهُ لعرض طريقة استسرارهم ولجهرهم بهذه اللّغة في حال بسطهم وسكرهم، وهي لغة مرموزة طلسم لما فيها من حقائق وأسرار لم يالفوها، وهي في الوقت ذاته، لغة متعجبة تخاطب كنه الوجود "ما يترجم عنها غيرُ الإيماء⁽¹⁾". لأنّها أسرار والصّوفيّ ضنين بأسراره، قال الحلاج {من البسيط}:

لو شئت كشفت أسرارِي بأسراري وبحت بالوجد في سرِّي
لكن أغار على مولاي يعرفه من ليس يعرفه يأنكار⁽²⁾

وإنّا نزعم أنّ من بواعث الإغراب - فضلاً عنّا أنف ذكره - أنّ الخطاب الصّوفيّ ظلّ مغلّقا، بمعنى أنّه ما تمّ النّجاح في كتمانهِ فطويّ وخفيّ أمرُهُ وإغرابُهُ، وبالمثل ما تمّ النّجاح في إظهارهِ تمام الإظهار وبانسجام تامّ مع الخطاب السائد. هذا الوضع المأزوم بين حبّ لا ينسئزّ ولغة لا تفيّ كان بابّ الإنكار والإرهاب وإباحة الدّم باباً مُشرعاً، لعلّ تجربة الحلاج أبلغ مثال إذ لطلما تداولها الصّوفيّة وراموا الاحتذاء بها، ولذا قال السهروردي في شأنه {من الكامل}:

وارحمة للعاشقين تكلفوا سرّ المحبة والهوى فضّاح
بالسرّ إن باحوا تُباح دماؤهم وكذا دماء البالحين تُباح
وإذا هم كنمو تحدّث عنهم عند الوُشاة المدنخ السّفاخ⁽³⁾

(1) الحلاج: الأعمال الكاملة، مرجع سابق، الديوان، ص 289.

(2) المرجع السابق، ص 301.

(3) السهروردي: عوارف المعارف، تحقيق: عبد الحليم محمود، ط: 2، مكتبة الإيمان، القاهرة، 2005. ص 95.

قال الشبلي في هذا السياق:

كم حاجة إليك أسرها أخاف عند التلاق أدكرها

عبد الزّحمان السلمي: للمقدّمة في التصوّف، تقديم وتحقيق: يوسف زيدان، ط: 1، دار الجبل، بيروت، 1999. ص 40.

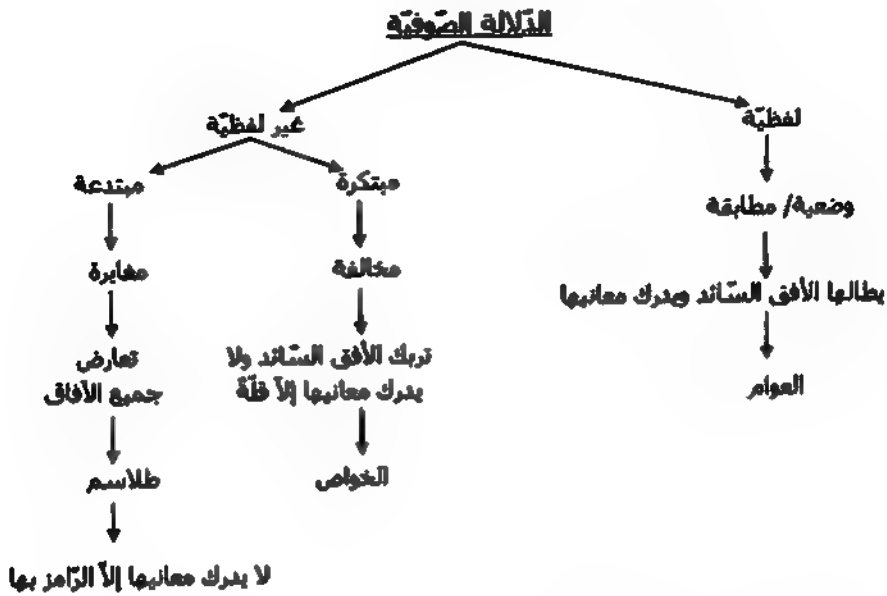
الكتمان بهذا الاعتبار يُعدّ دليلاً على علم استحكام سلطان المحبة لأنّه لا يصحّ كتمانها أصلاً، وبالتالي فالإغراب في التعبير عنها حاصلٌ لا محالة. الإغراب إذن أمانة على ورطة تعبيرية تترجّح بين طرفين: الرمز من جهة، والتجريد من أخرى. فالصوفي -ناثراً أو شاعراً- إمّا أن يعتمد الرمز والإشارة والإيماء والاستعارة والتنشيه وما إلى ذلك لتقريب أفكاره من للمألوف المُتعارف إيماءً بعواطفه وتصويراً لبعض ما عاناه وذاقه، وإمّا أن يُدرك ما في تجربته من أسرار تتأقّى على أدقّ أساليب البيان وتنصّب على أغنى وسائل التعبير وتعاص على أكلين وجوه القول. وعندئذٍ يتكلّم فإذا هو لا يكاد يُبين، وينطق فإذا هو إلى الإغراب أقرب منه إلى البيان والإيضاح، ويحاول أن يترجم فإذا هو إلى التعمية أقرب⁽¹⁾.

وما وسماه أنفاً بـ "الورطة التعبيرية" -لاسيما بعد مصرع الحلاج -دفع بصوفيّة من قبيل الطوسي، (ت 378) والكلاباذي (ت 380) وأبي طالب المكي (ت 386) والقشيري (ت 465) إلى محاولة تأسيس أفق انتظار جديد قائم على ردّ المعاني والمصطلحات الصوفية إلى أصولها من القرآن والسنة، في سياق قراءات تأويلية حاولت التوفيق بين النصوص الصوفية والنظرة الحرفية الصارمة إليها، غير أنّهم وتحت رعب السلطة وجبروتها، لم يستطيعوا أن يصرّحوا بالوفاق الواقع بين نصوص الحلاج في الحب الإلهي والمعرفة الصوفية، وبين الأفق التقليدي⁽²⁾.

(1) عبد الكريم الياقي: دراسات فنية في الأدب العربي، ط: 1، مكتبة لبنان، ناشرون، 1996. ص 200.

(2) أمانة بلعلي: الحركة التواصلية في الخطاب الصوفي، من القرن الثالث إلى القرن السابع الهجريين، اتحاد الكتاب العرب، دمشق. 2001.

نوجز ما خلصنا إليه في الترسمة التالية:



5 - الإغراب باباً للتهلكة

كنّا قد بينّا أنّ الإغراب الصوفي رمزا وتجربة كان بابا للأتّهام بالجنون والكفر والزندقة والزكورة... وغيرها من التهم، ثمّ أدّكاهما الفقهاء وصوّرها الصوفيّة ذوبانا وانصهارا "كلهيب الشمعة في حضرة الشّمس، ليس له وجود وإن بدا موجودا" على حدّ تعبير جلال الدّين الرّومي⁽¹⁾. فها هو الحلاج ينحو المنحى ذاته فيماثل المحبّ بالفراش والمحبوب بالمصباح، "الفراش يطير حول المصباح إلى المصباح... ثمّ يمرح في الدّلال وصولا إلى الكمال... ضوء المصباح علم الحقيقة، وحرارته حقيقة الحقيقة، والوصول إليه حقّ الحقيقة"⁽²⁾.

ولا يذهب بنا الظنّ إلى أنّ الهلاك مرادفٌ للنهاية أو موتٌ مُحقّق، بل هو "نورزة" -بعبارة الحلاج- بمعنى التجنّد والانبعاث، وقد وعد أتباع الحلاج أنفسهم

(1) أنا ماري شميل: الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، ترجمة: محمّد إسماعيل السيّد ورضا حامد قطب، ط: 1، منشورات الجمل، 2006 كولونيا (ألمانيا) - بغداد. ص 166.

(2) الحلاج: الطواصين، طاسين الفهم، مرجع سابق، ص 137.

يرجوعه بعد أربعين يوماً واعتبروا الزيادة الماثلة في منسوب دجلة تلك السنة مردّه ما خالطه من رماد الحلاج. لكأنّه صورة للمسيح الخالدة كما وصفها القرآن "وما قتلوه وما صلبوه"⁽¹⁾. ولذا ارتبط به السهروردي المقتول (549 - 587 هـ) بنوع من الاستبطان التحريبي مستدلاً ببيئته {من مجزوء الرمل}:

اقتلوني بما قتلتني إنّ في قتلني حياتي
ومماتي في حياتي وحياتي في مماتي⁽²⁾

تحقيقاً للأمر الإلهي "كن" بما هو أمر بالرجعة أي توحيد الواحد⁽³⁾.
ومثلما كان البوح بوحد لا مناص منه كان "للوت استشهاداً، درة من الجمال المحرّم يجب إخفاؤه وليس زاد خلود يورّع على الجميع"⁽⁴⁾. وقد عاتب العارف الكبير السهروردي الشهيد الحلاج لأبحاثه سر المحبة لغير أهله، وقال {من الكامل}:

وا حيرة للعاشقين تكلفوا سر المحبة والهوى فضاح
بالسرّ إن باحوا تباح دماؤهم وكذا دماء البالحين تباح
وإذا هم كنتموا تحدّث عنهم عند الوشاة المدمع السّفاح

وما دليل العشق وبرهانه إلّا نور ولعلنا هنا نحسن التذكير بالنظرية الأساسية للسهروردي والتي أوجزها الباحثة الألمانية ماري شميل كالآتي: "إن جوهر النور المطلق - الله - يهب إشراقاً متواصلاً ليكون من خلاله أكثر تجلياً وبأني بجميع الأشياء إلى الوجود باعثاً فيها الحياة من خلال شعاعه وكل شيء في

(1) النساء (4)/165.

(2) الحلاج: الأعمال الكاملة، الديوان، ص 294.

(3) عبد الرحمان بدوي: شخصيات قلقة في الإسلام، ط: 2، دار النهضة العربية، القاهرة،

1964، ص: 128.

(4) نقلاً عن لويس ماسنيون: في للنحي الشخصي لحياة الحلاج، ضمن: شخصيات قلقة في

الإسلام، ص 131.

العالم مشتق من نور ذاته وكل الجمال والكمال من فضله، والسلامة في بلوغ هذا الإشراف»⁽¹⁾.

وإنَّ الملاك هنا ما هو إلاَّ فناء يتَّوَجَّ مسيرة سلوكية ومعرفية ووجدانية، مصير استشرفه الخلاج قبل وقوعه، بل واستبشر به، قال: "حين تراني وقد صَلُبْتُ وقُتِلْتُ وأحرقْتُ، ذلك أسعد يوم"⁽²⁾. أمَّا عند عين القضاة فما الفناء إلاَّ تلامي في المحبوب "إذ يستحيل أن يصل إلى معشوقه إلاَّ بعد تلاشي"⁽³⁾. وحينها كانت التهلكة تجسماً واضحاً لـ "الولاية القليلة في الإسلام"⁽⁴⁾. وتتَّوَجَّ لسلسلة طويلة من التضحيات بذل النفس تنويج لها.

هلاك كلِّي بالموت أو هلاك جزئي بذهاب العقل أو بالتصليب أو الجلد مآل مطلوب في الأفق الصوفي ثم الرنؤ إليه تشبهاً بتجارب سابقة زادتهم رغبة في الموت هدياً وتضحية. فهاهو الخلاج يذهب إليه بخترة يزهو وفتوة. وليس الزهو بالهلاك معدوماً في التراث الصوفي سنياً كان أو شيعياً فـ "يتختر الموت" موجود في الإسلام منذ القدم، وقد أوصى به النبي للراحل إلى الجهاد. ورأى ابن خزيمة (ت 311 هـ) ابن حنبل يتبعثر على هذا النحو في الحلم. كما يتبعثر "فارس الموت" في طريقه إلى الشهادة في سبيل الشرعية رافعا ذيل ثوبه في الفتوة الشيعية القديمة⁽⁵⁾.

ولئن كان الملاك في نظر الخصوم عقاباً وفاقاً درءاً للمفاسد فإنَّه في نظر الصوفية استعجالٌ للفناء، فهاهو الشبلي يقول: إلهي أحبك الخلق لنعمائك وأنا أحبك لبلائك⁽⁶⁾. بل ما الملاك إلاَّ متعة يلدُّ للعاشق تقبلها لأنَّه صنعة محبوبة، وهنا

-
- (1) ماري شميل: الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، مرجع سابق، ص 295.
قال الخلاج في هذا الباب: "من أفضى سرَّ الحق إلى الخلق أنزل عليه بلاء لا يطيقه".
الخلاج: الأعمال الكاملة، مرجع سابق، ص 254.
 - (2) كتاب أخبار الخلاج أو مناجيات الخلاج، مصدر سابق، ص 18.
 - (3) عين القضاة الحمذاني: شكوى الغريب عن الأوطان إلى علماء البلدان، دار ومكتبة بيلون، بيروت 2005، ص 100.
 - (4) الخلاج: الأعمال الكاملة، مرجع سابق، مقدمة المحقق: قاسم محمد عيسى، ص 56.
 - (5) لويس ماسنيون: آلام الخلاج، مرجع سابق، ص 488.
 - (6) ميشم الجنابي: حكمة التزوُّج الصوفي، ط: 1، دار المدي، دمشق - سوريا، 2001، ص 391.

نصل درجة عالية من التماس بين الحياة والمات يقول الشبلي في هذا السياق {من الطويل}:

وتحسنني حيا وإنّي لميت وبعضي من الهجران يكي على بعضي⁽¹⁾

وقد وصل حبّ الشبليّ إلى حالة مغرّبة هي الجنون الذي كان منقذاً رقبته من المفصلة ومدخلا له للمارستان. ولقد أقرّ بما بينه والحلاج من وشائج كئي عليها بقوله: "أنا والحلاج في شيء واحد فحلّصني جنوني وأهلكه عقله"⁽²⁾.

تقبّل الصوفيّة تمّلكة رموزهم وما عانوه من تضيق وتكيل من قبل فقهاء وصوفيّة ومتكلّمين وساسة بطولاً وتقديراً فقد أسرفوا البحث في أسرارهم ونفحاتهم وعلومهم وكراماتهم بما هي إشراف على درجات متعالية من الاتصال والإشراق والولاية. وهم في ذلك منزاحون بالكليّة عن تصوّر الإسلاميّ الذي لا يرى الموت عقاباً على الخطيئة بل هو النهاية الطبيعيّة للحياة. ولا يمكن أن يكون له أية قيمة تكفيرية ولا خلاصيّة.

وإنّه لا يستقيم بحث في الموت دون إشارة إلى ما يصاحبه من ألم. فقيمة التصوّف عند الحلاج مدارها الألم والمذاب فالتهلكة، وبالتالي فمدار الأهمية عنده ليس الموت بحدّ ذاته وإنما ارتباطه الوثيق والسببيّ بالألم بما هو مطهر بل ومفرّج ملذوذ⁽³⁾. من شأنه تقريبه من الله، فعندما يخضع الجسد للتعذيب، يستغرق الوجدان بأكمله في الألم فتقويه للثمة الإلهيّة على التحوّل بل الاستزادة من الألم ومن الإذلال الذي يصحبه⁽⁴⁾. هي إذن مهالك مرفوقة بالإدانة

(1) أبو عبد الرحمن السلمي: طبقات الصوفية، مرجع سابق. ص 337.

(2) محمد جلال شرف: دراسات في التصوف الإسلامي، شخصيات ومذاهب، دار المعرفة الجامعيّة، الإسكندرية 1991. ص 389.

(3) للحلاج في هذا المعنى نظمه {من الوافر}:
فكلّ ما ربي قد نلت منها
سوى ملذوذ وجدي بالمذاب
ابن كثير: البداية والنهاية، ج: 14، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مرجع سابق. ص 822.

(4) روجيه أرنالديز: الحلاج، السعي إلى المطلق، ترجمة: مجموعة البحث عن المطلق (بإدارة ج. ه. رادكوسكي)، ط: 1، مكتبة الشائع، نشر التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، 2011. ص 160.

والإذلال والتنكيل - مما يدكرنا بمذهب الملامية الذين كانوا يتوقون إلى أن يُعاملوا بشكل مهين⁽¹⁾.

إنه هلاك مُرمج ومقدّر يستشعره الصوفي بروحانية عالية وينقاد إليه بحمّة عالية، ولذا عندما سُئل الحلاج في السجن: ما الحب؟ قال: "ستراه اليوم وستراه غدا وستراه بعد غد"، وفي نفس اليوم قتله، وفي اليوم التالي أحرقه، وفي اليوم الثالث نثروا رماده في الريح⁽²⁾. هي المراحل مسطورةً استشرفها الحلاج وسعى إليها سعي الغريق إلى خلاصه ونجاته، لذا فقد كان داعياً إلى هدم كعبة الجسد والموت ضحيةً تماماً مثل أضحى الحجيج في مكة مؤمناً بأن الاستشهاد الحقيقي يكمن في شهود الحق والفناء فيه، وبالتالي يكون الموت ذا شفاعية مطلقة وبدلية كاملة⁽³⁾. تحدى الزوج فيها كفارة بما يُحيل على التدمير الإبراهيمي لهيكل الجسد.

على ضوء ما تقدم نرى أن تجاربهم -جميعها- موصولة بالموت سمتاً مكتسباً أبعاداً فلسفية عميقة ذات امتدادات نفسية وفلسفية ووجودية. فتجربة الموت عندهم انزاحت عن الدلالة الطبيعية إلى دلالة أرقى هي موت عشقي صوفي باعتباره أكمل أشكال التوحد والفناء في الله⁽⁴⁾. وأهم ما يميز هذا التصور، أنه لا يقيم أي تعارض بين الموت والحياة. بحيث تتلاشى الحدود بينهما على امتداد المعراج الصوفي ليصبح الفناء أو الموت الصوفي إيماناً بحياة جديدة وشكل متحدد من الوجود، أو لنقل اختصاراً رحلة موت من أجل إحفاق ولادة جديدة. ولادة كئي عنها الحلاج بـ "النورزة" بما هي رغبة في التحدّد يقتضي تحقّقها موتاً رمزياً إنما بالطبع، رغبة في

(1) ننظر: أسماء حوالدية: الملامية وأرلها الصوفية، رسالة الدراسات المعمّقة في اللغة والآداب العربية/مرفوعة، كلية الآداب بمنوبة، 2001. ص 14.

(2) فريد الدين العطار: تذكرة الأولياء، ج: 2، ترجمة وتقديم وتعليق: منال البسني عبد العزيز، ط: 1، الهيئة العامة المصرية للكتاب، 2006. ص 140.

(3) لويس ماسنيون: آلام الحلاج، شهيد الحب الإسلامي، ترجمة: الحسين حلاج، ط: 1، قدّم للنشر والتوزيع، بيروت - لبنان 2004. ص 475.

(4) لمزيد التوسّع ننظر: أسماء حوالدية: صرعى التصوّف: الحلاج (ت 309 هـ) وعين القضاة الحمذاني (ت 525 هـ) والسهورودي (ت 586 هـ) - نماذج. - دراسة تحليلية نقدية مقارنة تستلهم مفاهيم نظرية التقبّل - ط: 1، مطبعة قطيف، تونس 2013. ص 210.

الوصول إلى غلط أسمى من الوجود، ولا يتم ذلك إلا عن طريق "تكرار الحمل والولادة طقسياً، رمزياً"⁽¹⁾.

- المستوى الأول: مرحلة المخاض الصوفي: هي مرحلة تحضيرية شاقة وجوية تقوم على رياضات شاقة وسياحات مدينة وحرمان من اللذائذ كسرا لرغونات النفس والجسد.

- المستوى الثاني: مرحلة الولادة الجديدة: في هذا السياق يمكن اعتبار مرحلة المشاهدة التوبيخ الفعلية لذلك للمخاض، ولادة/خروجاً إلى النور، وقد يتم التعبير عن ذلك بلفظ "الإتحاف" من قبيل قول الحلاج قُبيل صلبه: "لقد أتحفت غير أنني تعجّلت الفرح". وإذا ما نحن رجعنا إلى الخطاب الصوفي، ودققنا النظر جيداً في القاموس الذي ينهل منه، نجد أن المشاهدة الصوفية قد تعني انكشافاً للحجب، كما تعني فيضاً لأنوار الكمال وإشراقاً للقلب. وهذا ما يؤكد أكثر على اقتران المشاهدة الصوفية بمفهوم النور. وهنا بالذات - وفي صلب الممارسة الصوفية - تكسّي ثنائية الظلام والنور دلالاتها الرمزية أيضاً، بحيث لا يمكن الحديث عن ولادة إلا كانبثاق وخروج من عالم الظلام - والذي يمثله الرحم - إلى عالم النور والإشراق.

وكما سبقت الإشارة من قبل، فإن الشكل الصوفي لهذه الولادة، هو ما سيحسّده "الولي". والولي في القاموس الصوفي هو الواصل إلى "مقام المشاهدة" باعتباره أعلى مقامات القرب.

6 - دواعي الإغراب في الزمزم

أ - صونا للتجربة

نرى أساس الإغراق في رمزية المصطلح الصوفي ملكة لجأ إليها الصوفية عساها تساعد على الإبحاء بما يعتمل في نفوسهم وما يسيطر عليهم من مشاعر تتأبى

(1) مرسيا إلباد: مظاهر الأسطورة، ترجمة: نهاد خياطة. دار كنعان للدراسات والنشر، الطبعة: 1، دمشق 1991. ص 79.

على الخطاب للمألف، ذاك الذي عانوا كثيرا من قصوره على البوح⁽¹⁾. ولما كانت الإشارة مقرونة بالخوف على المحبوب فإننا نجد ابن عربي يقول متشققا بالحبين معتذرا عما يصدر عنهم من أقوال وكلام: "للمحبة لسان معذور لأنه مقهور بحاله"⁽²⁾. وهنا يصير الرمز ضربا من التوقي والتحدّر، ولنشبّهه ببعض المجازفة بتحدّر المُحبّ العذري من انفضاح ما انستر بينه وبين محبوبه، ولذا يصير الرمز آلية تعبيرية للحفاظ والصون، فالتجربة على حدّ عبارة الحلّاج "نحارج الكلمة حتى يعبّر عنها"⁽³⁾.

لهذا تحديدًا عيب على كثير من الصوفيّة كشفهم الأسرار، يقول الجنيد في هذا المعنى: "كنا نتكلم في هذا العلم في البيوت والسراديب خفية فحاء الشبلي وحمله إلى للنبر ونشره بين أيدي الناس". وذات المعنى تَمّت صياغته في أخبار الحلّاج، فقد أُوحيَ بما نشره عن شيخه عمرو بن عثمان المكي⁽⁴⁾. وانضواء تحت نفس السمت تنشأ إبان عمليّة الترميز علاقة سببية أو لنقل علاقة مشابهة أو استعارة أو مماثلة. إننا نجد في عبارة الحلّاج مثلا "كن هائما مع الميام، واطّلع لتكون طائرا بين الجبال والأكام، جبال الفهم وأكام السلام، ل ترى ما ترى فتصير صمصام الصّيام"⁽⁵⁾. نجد استخداما لمجازين متميّزين ومختلطين هما جبال الفهم وأكام السلام، تشابه مطيّة المجاز صونا للتجربة.

وقد التمس لهم ابن عربي العذر فيما أسماه بـ "العبارات المغلفة على غيرهم"⁽⁶⁾. وعدّها اصطلاحا فيما بينهم لأنفسهم، ولما كانوا على علم بالحق فقد وضعوها

(1) عبد الرزاق الكاشاني: اصطلاحات الصوفيّة، تحقيق وتقديم: عبد الخالق محمود، ط: 2، دار المعارف، مصر، 1984، ص 13.

(2) نقلا عن طه عبد الباقي سرور: محي الدين ابن عربي، مكتبة الخانجي، مصر (د-ت)، ص 170.

(3) أصل العبارة: "التوحيد نحارج عن الكلمة حتى يعبّر عنه".

لويس ماسنيون وبول كراوس: كتاب أخبار الحلّاج أو مناجيات الحلّاج، مرجع سابق، ص 41.

(4) أبو البركات عبد الزحمان الجاني: نفحات الأنس في حضرات القدس، ط: 1، الأزهر الشريف، 1989، ص 525.

(5) الحلّاج: الأعمال الكاملة، مصدر سابق، طاسين النقطة، ص 181.

(6) عبد الوهاب بن أحمد الشعراوي: البواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر (وبأسفله الكبريت الأحمر في بيان علوم الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي وهو منتخب من كتاب لوائح الأنوار القدسية المختصر من الفتوحات المكية)، طبعة جديدة ومصححة، ج: 1، دار إحياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت - لبنان، (د-ت)، ص 32.

منعاً للدّخيل بينهم أن يعرف ما هم فيه وذلك شفقةً عليه أن يسمع شيئاً قصُر عن الوصول إليه فينكره على أهل التصوّف⁽¹⁾. ولذا كان الصّوّفيّة يستحسنون الكتمان ويؤثرونه وذلك على طريقة العذريين ويرون ذلك من الأدب ومن لوازم حفظ السرّ لأنّ السرّ "ما يكون مَصُوناً بين العبد والحقّ سبحانه في الأحوال"⁽²⁾. لذا كانت صدورهم قبور أسرارهم ولذلك قال القشيري: "لو عزف زري سرّي لطرحته"⁽³⁾. وبين الإخفاء والإظهار وبين الإقرار والإنكار أرقّ الصّوّفيّة أيّما إرهاق وعُسْر أمرهم بل وأبيحت دماؤهم.

ب - تقيّة⁽⁴⁾:

إنّ العبارات التي تُبين عن التحريّة الصّوّفيّة مهما دقت لا تنقل المضمون الحقيقي للتحريّة.

وإن ما يزيد هذه الصّعوبة بياناً هو عدم الرضا بأية واحدة من طرائق التعبير الجامدة عن المطلق والمقدس، فالذي يخبرُ التحريّة الصّوفية عادة ما ينزاح عن تلك

(1) المرجع السابق، ص 37.

(2) القشيري: الرسالة القشيرية، ط: 1، مؤسسة الكتب الثقافية، 2000 بيروت-لبنان، ص 324.

(3) المرجع السابق، الصفحة ذاتها.

(4) التقيّة لغة: مصدر لفعل تقي يتقي⁽¹⁾، وأصله من وفي الشئ يقيه إذا صانه، قال تعالى: "فوقاه الله سيئات ما مكروا" (غافر(40)، الآية: (45)). أي حماه وصانه منهم فلم يضره مكروهم⁽²⁾. ويقال اتقى الزّجل يتقيه، إذا اتّخذ سائراً يحفظه من ضرره ومنه الحديث: "اتّقوا النّار ولو بشقّ تمرّة"⁽³⁾. والتقيّة تأتي بمعنى الحذر والخوف والكتمان والحفظ. وفي اللسان: "اتّقيت الشئ تقيّة: أي حذرته، ووقاه الله أي حفظه، والتّوقيّة الكلاءة والحفظ"⁽⁴⁾.

(1) نظّر الفهرز آبادي: القاموس المحيط، مادة وفي.

(2) ابن منظور: لسان العرب، مادة وفي.

(3) البخاري: صحيح البخاري، ج: 3، ص 282.

(4) ابن منظور: لسان العرب، مادة وفي.

أما مرادنا نحن من مصطلح التقيّة هو اتّخاذ الرّموز في غير ما وضعت لها، أي أنّها تصير حجاباً على حجاب.

التعبيرات باعتبار أنَّ الحقَّ يقع خارج العالم ويُجاوز صور مظهراته الخارجية المشخصة والمتعينة والمباشرة.

يصدر الصوفي عن قناعة راسخة مفادها أنَّ الحقيقة الكلية تجاوز الخبرة الإنسانية الاعتيادية للاستفادة من الحواس أو الخطاب - كتابة أو قولاً أو استدلالاً - ثم هو يعتقد أنَّ الوسائل البشرية للعتادة في الخطاب غير قادرة على التعبير عن الحقيقة الإلهية، إذ الحقيقة الصوفية مما لا يمكن الإشارة إليها بالعبارات، وحتى الإيماءات الرمزية الغامضة التي يتوسل بها البيان الصوفي إلى مقصوده؛ لا تضيف جديداً إلى المقصود. إنما خبرة مخصصة لا يمكن فهمها إلا بمن تذوقها بذاته، أو من صوفي قرين له كابد التجربة بنفسه فأنكشف له الخفي المستور وراء الرمز.

ولئن كانت التقيّة إخفاء للحقِّ ومصانعة للناس ونظاهراً بغير ما يُعتقد فيه خوفاً من البطش أو الظلم فإننا نراها عند الصوفيّة وتحديد الحلاج قيداً ثقيلاً كثيراً ما تبرم منه، فإذا به يتمرد على المحاذير في التعبير عن العشق الإلهي موطئاً عبارات من قبيل الامتزاج⁽¹⁾ والأنس والاتحاد والجليلة⁽²⁾. تمرده على الخرقه التي ألبسه إياها شيخه عمرو بن عثمان المكيّ.

هي التقيّة الرمزيّة التي تمخضت ملامة عند مذهب للملاميّة، يتعمقون وراء الإغراب استعجاباً للأذى والملامة. فما الرمز إلا قناع يسترون به أموراً رغبوا في كتمانها، وبالتالي فالتقيّة ما هي إلا استتباع طبيعيّ لشعورهم بأنهم مُختصّون - دون سواهم - بمعرفة الباطن، وزيادة على ذلك فإنّ التصريح البيّن بما يؤمنون يُهدّد مصالحتهم، ولا يذهبن بنا الظنّ أنّهم يضافون التهلكة وأنما ذلك مرده العظم في الاستزادة من الحقائق.

ثم إنّ التقيّة سببها الضرورة، فاصطناع الرمز بديلاً اضطراريّاً أو لنقل منفذاً تعبيريّاً لما يفيض عليهم وتموزهم القدرة على ستره. وبهذا نرى الصوفيّة قد آثروا الإشارة لا العبارة حقناً لدمائهم إذ الإشارة تُطلق الفكرة وتحزرها على أنّ العبارة

(1) مازجت روحك روحي في دنوي وبعادي
الأعمال الكاملة، ص 298.

(2) الأعمال الكاملة، ص 316.

تقيدها وتحدّها. الإشارة بهذا الاعتبار ثنائية الأقطاب، فهي بين الرمز والرموز إليه حصراً، وقد يكون الرمز لفظاً مستعملاً غير أنّه في السياق الصوّفي يُستعمل في غير ما وضع له، ونعد التورية ضرباً من ضروب التقية، وقد تُدرج ضمنها معنى الإظهار بخلاف الإضمار.

فما التقية إذن إلا رخصة، أو هي حالة تعبيرية استثنائية قادحها الضرورة أو لنقل ببعض المجازفة هي محاولة تسوية تكييف الخطاب تكييفاً فنياً. وهو ما يجعلنا نستحضر مفهوم التقية الشيعية بما هي محاولة تسوية لسكوت الإمام على نكوصه عن المطالبة بحقه الشرعيّ الثابت بنصوص متواترة. وهكذا نتبين بوضوح أنّ دلالة التقية في الرمز الصوّفي إلى جانب كونها وسيلة للتكيف العمليّ مع الظروف التاريخية التقبليّة، فهو جزء مهمّ وركن أصيل في مجمل منظورهم للآخر/الفار/المتطفّل عليهم وعلى أسرارهم.

وهنا تحديداً وجب التمييز بين ضربين من ضروب التعبير، الأوّل يناسب الأفاق وتكون التقية فيه ممكنة الفهم من مثل التقية بالعبارة (ستر للمواجيد والمنن والكرامات وإنكار حدوثها والطلب بمن عاينها التكتّم عليها). أو التقية باللباس (خلع الرقعة)، غير أنّه بترقي الصوّفي في تجربته الحيةّ تصير التقية فيدا ضاغطة. فكيف لمن كان هو ذاته رمزا بديلاً عن الصّوف الذي هو بدوره بديلاً عن الأضحية للمبنولة أن لا يكون رمزا أتماً، رمزا جامعاً للذات للمبنولة هدياً ونذراً؟ غير آبه بالتقية تحذراً بل بالفتوة الصّوفية بما هي سخاء بالنفس، سخاء اتّخذ من إبراهيم الخليل عليه السّلام التجربة النبوعية الأولى للطقس الصوّفي التضحوي النذري.

ج - تحرّزاً من الفقهاء/أهل الزموم:

أبان القشيري في رسالته عن معنى التحرّز والتحوّط الذي كان دافعاً قوياً دفع الصوفية إلى اصطناع الرمزية في التعبير قائلاً: "أعلم أن من للعلوم أن كل طائفة من العلماء لهم ألفاظ يستعملونها، اتفردوا بها عن سواهم، وتواطؤوا عليها لأغراض لهم فيها من تقريب الفهم على المخاطبين بها، أو تسهيل على أهل تلك الصنعة في الوقوف على معانيهم بإطلاقها. وهذه الطائفة -يقصد الصوفية- مستعملون ألفاظاً

فيما بينهم يتم بها الكشف عن معانيهم لأنفسهم، والستر على من يُبَيِّنُهُمْ في طريقتهم؛ لتكون معاني الألفاظ مستبهمة على الأجانب، غَيَّرَةُ منهم على أسرارهم أن تشيع في غير أهلها، إذ ليست حقائقهم مجموعة بنوع تكلف، أو مجلوبة بضرب تصرف، بل هي معاني أودعها الله تعالى قلوب القوم، واستخلص لحقائقها أسرار قوم⁽¹⁾.

ويتبين من كلام القشيري أنه أصبحت للصوفية في القرنين الثالث والرابع لغة اصطلاحية خاصة، اتفقوا عليها فيما بينهم، بحيث يفهمونها هم ولا يفهمها غيرهم، بل إنها مبهمة على من ليس بصوفي؛ لأن هذه اللغة تعبر عن أسرار وحقائق ذوقية وَهَبَهَا الله للصوفية، وهم يخشون أن تشيع هذه الحقائق وتلك الأسرار بين من ليسوا أهلًا لها. وينبه القشيري هنا -أيضًا- إلى أن الصوفية كانوا يسترون معانيهم عن الأجانب عنهم، ولعله يقصد بذلك الفقهاء الذين بدأت خصوصتهم للصوفية منذ القرنين الثالث والرابع تشتد، كما بدأ صراعهم مع الصوفية واضعًا من خلال محاكمات ذي النون المصري⁽²⁾ والنوري⁽³⁾ وأبي حمزة⁽⁴⁾ والحلاج⁽⁵⁾ وغيرهم...

القادح للرَّمز إذن هو التحرُّز من بطش الفقهاء لاسيما بعد التجارب الدامية التي عاشها الحلاج وغيره من الصوفية وكان الفقهاء متسببين فيها، استتبع ذلك تكييفًا خاصًا للخطاب انزاع عن المؤلف/العبارة البيّنة ليُوسم بالإشارة خصيصًا صوفية. يقول ابن عربي موجِّزًا للمسألتيْن في آن واحد: "إنَّ الإشارة عند أهل الطريق تؤذَن بالبعد... وما خلق الله أشدَّ من علماء الرسوم على أهل الله العارفين به من طريق الوهب الإلهي، الذين منحهم أسرارهم، وفهمهم معاني كتابه وإشارات خطابه،

(1) الرسالة القشيرية: ص 31. وانظر أيضًا كلامًا عن نفس المعنى في (التعرف) للكلاباذي: ص 88-89.

(2) سعى الفقهاء به إلى التوكل، فاستحضره من مصر، ولكنه أدرك مكانته ورده مكرَّمًا. وفيات الأعيان: ج: 1، ص 26. اللمع: ص 493.

(3) أنكر عليه غلام الخليل واتهمه بالزندقة، واستدعاه الخليفة الموفق عدة مرات للتحقيق فيما نسب إليه. اللمع: ص 493-439.

(4) اتهمه الفقهاء بالحلول. اللمع: ص 495.

(5) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، ج: 8، مرجع سابق، ص 126.

فهم لهذه الطائفة مثل القراعنة للرسل عليهم السلام⁽¹⁾. فكل آية منزلة لها وجهان: وجه يروونه في أنفسهم ووجه آخر يروونه فيما خرج عنهم، فيستون ما يروونه في نفوسهم إشارة، ليأنس الفقيه صاحب الرسوم إلى ذلك، ولا يقولون في ذلك إنه تفسير، وقاية لشركهم وتشجيعهم في ذلك بالكفر عليه، وذلك لجهلهم بمواقع خطاب الحق... ولكن علماء الرسوم لما آثروا جانب الخلق على جانب الحق، وتعدوا أخذ العلم من الكتب، ومن أفواه الرجال الذين من جنسهم... واصطلح أهل الله على ألفاظ لا يعرفها سواهم إلا منهم، وسلكوا طريقة فيها لا يعرفها غيرهم⁽²⁾.

والواقع أن اصطناع الرمز ما كان إلا ردة فعل على الإقصاء الذي مارسه الفقهاء، فقد حاولوا جاهدين القدح في سلامة إيمان الصوفيّة وتكفيرهم بل والسّعاية إلى هلاكهم، فكان الرمز وسيلة فنيّة لتأمين سلامة الأسرار وسلامة النفس في ذات الآن. والاحتفاء به من العنف وسوء التقبل، وإن لاحظنا أحياناً أنهم ترفعوا عن التواصل مع غيرهم، ضنينين بخطابهم إلا على "صفوة الصفوة" ممن عبروا الأذواق والمواجيد والمكاشفات، أو لنقل ببساطة ممن لم يقفوا على العبارات بل راموا الإشارات.

د- السّتر أمثالاً للأمر الإلهي:

تبيّن أن الدّلالة في الرمز غير متاحة، فهي تستوجب تدبّراً كبيراً عماده التذوّق تذوّقاً لا ينعم به إلا الخاصّة ممن عبروا الرياضات والمواجيد. العمليّة إذن كشميّة قصديّة لرمز حاجب بشكل قصدي.

قصديّة الحجب لا يردّها الصوفيّة إلى الهوى وإنما إلى الامتثال والطاعة، يقول الكلابذي في هذا الشأن: "كيف أبوح بسرّه وأبدي مكنون أمره، وأنا الموصى به غيري في غير ما وضع من نظمي ونثري. ثبّة على السرّ ولا تُفشيهِ، فالبوح بالسرّ له مقتضى على الذي يُدّيه، فاصبر له واكتمه حتّى يصلّ الوقت فمن كان ذا قلبٍ

(1) ابن عربي: الفتوحات المكيّة، تحقيق: عثمان يحيى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ج: 4، ص 264.

(2) ابن عربي: الفتوحات المكيّة، ج: 1، ص 278.

وفطنة، شغله طلب الحكمة عن البطنة فوقف على ما رمزناه وفكّ المعنى الذي لَرزناه، وجعلناه قوّة المقيم وزاد للمسافر، ولكن قد حقّ القلم بما سبق في القدم، فما أشرف الإنسان حيث جعله الله محلّ روحانية الأكوام⁽¹⁾.

ومعنى اللّعة/التهلكة الذي تطلّ مُفشي السرّ نراها في سيرة الحلاج، فقد اتّهم بسرقة مخطوطة لعمر بن عثمان المكيّ أستاذة عنوانها "الكنز" فلمنه وتنبأ بعذابه⁽²⁾. وفي هذا السياق بيّن القشيري أنّ السّتر نوعان "السّتر للعوامّ عقوبة، وللخواصّ رحمة، إذ لولا أنّه يستر عليهم ما يكتشفهم به، لتلاشوا عند سلطان الحقيقة ولكنّه كما يظهر لهم ينستر عليهم⁽³⁾.

ولا يذهب بنا الظنّ إلى أنّ السّتر عمادته الإخفاء فحسب، بل هو سيرورة سلوكيّة تقوم على مراقبة النّفس ومحاسبتها وبالتوازي مع ذلك يتنبّه لكلّ ما يرد عليه من لطائف ولوامع متحرّراً مرزّة البوح بها، وبالتالي فإنّه إذا كان السّلك هو عماد التّحرية الصّوفيّة فإنّ السّتر أساسها. ولهذا الخصيصة تحدّثنا نعت ابن عربي الصّوفيّة بـ "أهل السّتر والكتم"⁽⁴⁾. السّتر إذن آليّة مركزيّة في الخطاب الصّوفي معادها الضّديد هو التّخوين، وهو ما عبّر عنه الحلاج بقوله {من البسيط}:

من لم يصن سرّ مولاه ومسيّده لم يأمنوه على الأسرار ما عاشا⁽⁵⁾

هي إذن أسباب متداخلة متغايرة ألحّات الصّوفيّة إلى استعمال اللغة الرمزيّة الإيحائية، نوجزها كالآتي:

الأول: إنّ التّحرية الصّوفية تقف عند الكشف والذوق والوجد وتكون أداة إدراكها، الروح والقلب والتّخيل القوي، فلا تدرك بالعقل والحس، لذا لا مفرّ من

(1) الكلابذي: التّعرف لمذهب أهل التّصوّف. ص 88.

(2) لويس ماسنيون: آلام الحلاج، ترجمة: حسين الحلاج، مرجع سابق. ص 106.

(3) أبو القاسم القشيري: الرّسالة القشيرية، تحقيق: عبد الحليم محمود ومحمود الشّريف، مرجع سابق. ص 158.

(4) ابن عربي: كتاب المسائل، ضمن رسائل ابن عربي، ط: 1، جمعية دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن 1948. ج: 1. ص 306.

(5) الحلاج: الأعمال الكاملة، مرجع سابق. ص 311.

استعمال امكانات أخرى للتعبير كناية واستعارة ومجازا بل وتخليقا لآليات رمزية جديدة.

الثاني: إن التصوف حالات وجدانية خاصة يصعب التعبير عنها بالفاظ اللغة، فنرى أن الصوفي يظهر المحبة الإلهية والأحوال التي قد حصلت له في عالم الكشف باللغات والمصطلحات التي تستعمل لأحوال المادّة والعالم المحسوس "لأنّ كلامهم لا يرضي العامة فلهذا استعملوا كلمات وتعابير الغزل المادي من سكر وخمر ووصال ومجران إلى غير ذلك"⁽¹⁾. والواقع أنّ الأسلوب الرمزي أصيل في آيات القرآن بل ومن أساليبه، فقد ورد في بعض آيات القرآن الكريم حديث عن اللذائذ الحسية والمادية. من قبيل: "وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَمَسَاكِينَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتٍ عَدْنٍ"⁽²⁾. هي لذائذ تمت التكنية بها عن اللذائذ المعنوية في عالم الآخرة والجنة. أو هي رمز أرضي ودنيوي يشفّ عن رموز العالم العلوي.

الثالث: توجد بعض التجارب الصوفية التي لا يمكن توصيفها إلا بلسان الرمز فالقول مثلاً بأنّ الإنسان الكامل يفنى في الحق ويهلك في وجود المطلق ويصل إلى مقام الاتصال والاتحاد، يمكن أن يؤدي إلى تألّه الإنسان والحلول فنرى الصوفيين يخفون هذه الأسرار، وفي صورة الإخبار، وإظهار هذه الأسرار لابد أن يتم التمسك بالرمز. ومن هنا نرى بأنّ أغلب مشايخ الصوفية حين يصلون إلى هذه الأحوال يلجأون إلى الصمت لأنهم يعتقدون بأنّ كل ما يوجد عندهم أعلى من التعبير والتوصيف.

هـ - الرمز "لغة العز"

ما سنصطلح عليه لاحقا بالّلغة المعتاة/الطّلمسم نراها بادية عند التفري في مواقفه بمسمى بديل هو "لغة العز"، لغة سماتها: التعالي والعزّة والتدرة والخطورة، نظامها المعرفي فائق متعال، يُدوّمها في محيط المعرفة الإنسانيّة المحكومة بلغاتها الطّبيعيّة

(1) محمد منصور إبراهيم: الشعر والتصوف، دار الأمين، القاهرة، ط: 1، 1999. ص 304.

(2) التوبة(9)، الآية: 72.

كفيلٌ بمحوها، بل تطمس ما عداها من فكر ولغة وعارف ومعروف بل ومعرفةً لأنّها منوطة بالعقل الإنسانيّ المحدود. ولئن كانت لغة الإنسان لا تعقّلُ إلّا ما تقيّده الحواسّ والعقل، فإنّ لغة العزّ تتأبّي على الحدّ والوصف والقيّد، لأنّها تمثّل الجانب الآخر من الوجود. لغة وصفها النفري بقوله: "وقال لي: لو أيديت لغة العزّ لخطفت الأفهام خطف المناجل، ودرست المعارف درس الرمال عصفت عليها الرياح العواصف". وقال لي: لو نطق ناطق العزّ لصمتت نواطق كلّ وصف، ورجعت إلى عدم مبالغ كلّ حرف"⁽¹⁾.

ولقد اتخذت "لغة العزّ" في خطابات النفري تسميات عديدة تتأسس على كونها وسائل معرفيّة إلهيّة إذا تجلّى بها الحقّ على الخلق، أفنت ما سواها من معارف مضرة في اللّغات البشريّة. من هذه التسميات: ناطق العزّ، لسان الجحروت، أنوار العزّة... دالّا بذلك على أنّ لغة العزّ لا يتقيّد معناها بالحرف والصّوت والإشارة كما هو المألوف في اللّغة البشريّة⁽²⁾، لأنّها لو تقيّدت لغدت حنيسة للبشريّة. وأنا نرى وصف النفري اللّغة البشريّة/لغة الحرف والصّوت بالتهافت وعدم الجدوى {الحرف يعجز عن أن يخبر عن نفسه، فكيف يخبر عنّي}⁽³⁾ امتداداً لما ذهب إليه الحلاج حين قال: "من تكلم بالحروف فهو معلول"⁽⁴⁾. أو لنقل قياساً لمصير الحلاج - "محوّن".

رمز العزّ إذن ليس رمزاً مألوفاً، وما تسميته بالرمز إلّا لكونه بسيطاً معرفيّاً فقط أمّا ماعدا ذلك فهو منزّح بالضرورة عن كلّ ما تحمله اللّغة العاديّة من معارف حسّية وفكريّة وفلسفيّة يرومها العقل في سعيه إلى المعرفة. وأنا الكون الذي ينتمي إليه فهو كون الحضرة الإلهيّة الذي لا حدّ محدّه، أو هو كون الرّؤية والشهود والفاء،

(1) النفري: المواقف والمخاطبات، مرجع سابق. ص 1.

(2) أيمن يوسف عودة: لغة الحرف والحروف من منظور الخبرة الصّوفيّة بين النفري وابن عربي، المجلّة الأردنيّة في اللّغة العربيّة وآدابها، المجلد: 8، العدد: 3، رجب - ثور 1433 هـ/2012م. ص: 17.

(3) عبد الجبار النفري: المواقف وكتاب المخاطبات، تحقيق، آرثر آربي. تقديم وتعليق: عبد القادر محمود، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة 1934. ص 61.

(4) للرجع السابق. ص 230.

عندئذ يفهم من لغة العز أنها تمثل ظهور الحق تعالى الذي لم يزل ظاهراً أزلاً وأبداً، وليس ثمة شيء يحجب ظهوره عنا سوى ما يزيّنه لنا الحرف والمحروف والعقل وللعقول⁽¹⁾.

7 - الرمز أمانة حيرة وتبرّم

تنطوي الحيرة في الرمز الصوّفي على كثير من الغنى والتعقيد والتشابه الدلالي. ويمكن القول إنه يتشبع بدلالة إيجابية فاعلة، مركّزة، ذات قدرة عالية على الدفع والتحويل؛ فهو يتكشف عن ضرورة نقد الحيرة الذاتية المتكونة داخل التجربة الصوفية، بما يسهّل انعكاسها على نفسها لمبارحة فضائها المتشكل، وتخطّي حدودها المتملّكة، والانفتاح على أفق للمطلق، في تعدّده وشموله ولاخائضته.

لذا فبين الكتمان والانصاح وبين حقن الدماء وسفكها وبين سلطان المحبة وسلطان التواضع توترّ الرمز الصوّفي توتراً عصياً إذ الإشارة تُطلق أفكاره وتحرّرها في حين أنّ العبارة تُقيدها وتُحدّها، فلا هنئ بالأولى ولا أَمِنٌ للثانية فكانت التصوص جامعة بين الطريقتين موجهة إلى أفقين، أحدهما يفلّك مغاليق الإشارة ويقبل بها ولو لم يحطّ بها علماً، والثاني يفتش في النصّ الصوّفي عما ألف من الرموز فمضى استطاع ردها إلى ما اعتاد قبلها ومتى تعطلّ ردها إلى مثال رفضها بل وأنكرها واستراب في سلامتها. نحن إذن أمام مفارقة أو معادلة ذات حدين متباينين إلى درجة التضاد، وخلاصة هذا الأمر أنّ الصوّفة لا يثقون باللغة ولا يقيمون لها وزناً كبيراً في مضمّار البلوغ إلى الحقّ الصّرف، ويبدو أنّ أقدر الناس على استعمال اللغة أكثرهم خبرة بها، وفي الوقت نفسه أقدرهم على معرفة حدودها أو معايها، ولذا قال النفري في الموقف الثامن والعشرين: "كلّما اتّسعت الرّؤيا ضاقت العبارة... العبارة ستر، فكيف ما تُدبت إليه"⁽²⁾.

(1) أبْنُ يوسف عودة: لغة الحرف والمحروف من منظور الحيرة الصّوفية بين النفري وابن عربي، مرجع سابق، ص 17.

(2) محمّد بن عبد الجبار النفري: كتاب "المواقف" وكتاب "للخاطبات"، تحقيق: أرثر بوحنا أرري، مطبعة دار الكتب المصريّة، القاهرة، 1934. ص 51.

وهذا إقرار بأنّ اللغة أعجز من أن تحمل ثقل المعاني القادمة من وراء الغيب. والرؤيا لا تحتاج إلى لغة قطعاً، وما ذاك إلّا لأنّها صمت مطبق. فما الرمز في صميمه إلّا محاولة لإخراج التجربة الدنيويّة من أطر العاديّ والمألوف فقها وإيماناً وخطاباً إلى أفق مبتكر لا قيود تعبيرية فيه ولا رسوم تكبح جماح عاطفة حنيّة حرة ذات قابليّة رهيبة لبذل النفس هدفاً ونذراً.

هي إذن حيرة ذات بعد وجوديّ وآخر تعبري، يحولان معا دون إتمام الرغبة في تقييد المعنى الذي ينكشف للصوفي أو أن اتصاله الروحي بالمطلق، أو ما يُعبّر عنه بالفناء حيث لا نطق ولا إشارة، ولا ذهاب ولا إياب ولا قرب ولا بعد وحيث تتلاشى الأضداد وتتفنى الكثرة للموهومة وحيث لا شيء باستثناء الدّهش والأخذة. حينها لا يكون التحير إلّا بعد فرط المحبة. وهذا ما عبر عنه ابن الفارض حين قال في مطلع إحدى قصائده {من الكامل}

زدني بفرط الحب فيك تحيراً وارحم حشئي بلطفي هؤك تسقراً⁽¹⁾

فكيف لهذا الحائر الباهت أن يعبر، وإن عبّر فكيف له أن يعبر عن الخرس والدّهش رمزا حيث لا تطرف له عين ولا تنبئ له شفة؟ أو هو كما وقول النفرى: "إن حرك يؤبؤ عينك ضرك"⁽²⁾ إنّه يستحيل كيانا من الصمت والسكون، لكنّه صمت منفتح على كلّ صوت وهمسة، وسكون محمول على الأخذة بالإنحاف ولذا قال الحلاج "بلا أنخفت غير أنّي تعجّلت الفرح"⁽³⁾. تعجّل حائر يُدّكرنا بقول الحلاج "أنا الحق"⁽⁴⁾ وقول البسطامي: "سبحاني سبحاني"⁽⁵⁾.

(1) ابن الفارض: الديوان، مرجع سابق، ص 99.

(2) عبد الجبار النفرى: المواقف والمخاطبات، مرجع سابق، ص 82.

(3) لويس ماسنيون وبول كرلوس: كتاب أخبار الحلاج أو مناجيات الحلاج، مرجع سابق، ص 46.

(4) الحلاج: الطّواسين، مرجع سابق، ص 157.

(5) عبد الوهاب الشعراني: تأويل الشطح، القفتح في تأويل ما صدر عن الكامل من الشطح، دراسة وتحقيق: قاسم محمد عيسى، ط: 1، أزمنة للنشر والتوزيع، عمان 2003. ص 45.

فما الحيرة إلا أمانة على ما يطرأ على الصوفي من تنازع أحوال مختلفة داخله "فلا يدري ما يصنع، لا يستطيع أن يهب قلبه لهذا الجلال الذي لا يقبل له به ولا أن يحسكه عنه، بل يذهل عن نفسه ولا يستطيع أن يقفوا للمرشد/الشيخ ولا أن يسير وحده، يضيق بالناس وبنفسه ولا يسعه شيء، لا هو مسلم ولا هو كافر، إذ دين الحيرة لا حدود له، ليس له مبدأ ولا منتهى، ولا يعرف الحب ولا البغض، وليس له روح ولا جسم، ولا هو خير ولا شرير، ولا تقى ولا فاسق، ولا معتقد ولا شاك، ولا عظيم ولا حقير، لا هو شيء ولا هو لا شيء، ولا جزء ولا كل" (1).

الرمز إذن أمانة جامعة لما يعايشه الصوفي من حيرة مدارها حركة داخلية مسكونة بالتزويج إلى المطلق منبتها كائن نسي هشا كلما توطدت مواجهته نعتت رموزه واشتد تحيرته. بديهى إذن أن يطلق على الرمز الحائر مصطلح الشطح وتلتبس الأعداد لصاحبه فيه، فهو فإن عن نفسه وكونه ورمزه، سكران بشهوده، حيران بجمعه بين الكثرة والوحدة أو بين التقييد والإطلاق. وضع أوجزه العز بن عبد السلام المقدسي بقوله: "فإذا تمكّن منك السكر أدهشك، فإذا أدهشك حرك... ومن ههنا أشكل على الأفهام حل رمز هذا الكلام" (2).

والأمر لا يقف عند هذا الحد، بل الكتمان عند الخلاء من الصوفية حجاب دال على عدم استحكام المحبة بل إنه لا يصح كتمانها أصلا لأنها وبساطة ذات سلطان قاهر لا راد له، وبهذا الاستباج نفهم عبارة "وكذا دماء العاشقين ثباح" ثباح الدماء مثلما أبيع الإفصاح عن المحبة ولذا بدت التجارب الصوفية -الناثرة منها تحديدا -جسورة نائرة متشعبة بمعاني الفتوة لا بما هي بذل المال والسمعة فقط بل بما هي بذل للنفس ولهذا تحديدا كان الحلاج يخرج إلى الأسواق صائحا متذمرا "اعلموا

(1) انظر: فريد الدين العطار: منطق الطير، ترجمة وتحقيق: بديع محمد جمعة، ط: 1، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، للملكة العربية السعودية 1996. في سياق حديثه عن "وادي الحيرة". ص 44.

(2) العز بن عبد السلام المقدسي: زبد خلاصة التصوف للمستوى بحل الرموز ومفاتيح الكنوز. ضبط وتحقيق: أحمد عبد الرحيم السائح وتوفيق علي وهبة، ط: 1، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة 2009. ص 98.

أَنَّ اللَّهَ أَبَاحَ لَكُمْ دَمِي فَاقْتُلُونِي"⁽¹⁾. فما الأذنية بجميع صنوفها إلا دلائل محبة، محبة ما عادت تنفع بجهد العبادات والرياضات والتقيد بالأوامر والنواهي بل رامت بذل النفس ندرا وتضحية تحقيقا لأسمى معاني "الفناء"⁽²⁾.

هي حيرة معدية في اعتقادنا فهي تتسرب من الوجدان إلى النص ومن النص إلى عباراته ورموزه ومن رموزه إلى حروفه ومن أشكال الحروف إلى خواصتها، ومنهم جميعا إلى القارئ: فهو يحار أمام نصوص يحرص أصحابها على وضع تفاسير لها (ترجمان الأشواق) ونصوص يُعتبها أصحابها فتصير غفلا لا منافذ لها (الطلاسم)، ونصوص يخالها واضحة فإذا هي منزاحة عن الوضوح بالكلية... حيرة شاملة قد نبرر بها غربة النص الصوفي فلا هو من الأدب ولا هو من علم الكلام ولا هو من الفقه ولا هو قابل أن يقرأ بمعايير غير معايير الصوفية التي هي بدورها خارج المعايير. أليس ذلك مرهكا؟.

أما التأويل فمُشرع على كل احتمال إذ الرمز خفاء وظهور معاً، بل لكأن الرمز يتأني عن التدبر والضبط ولذا بدت مرونته في نظرنا مرونة مأكرة. إنه ترجح ما حسنته كفاءه الصوفي التعبيرية لا كفاءه اللغة البيانية ولا قدرة الرمز الإشارية، فإذا بتجربة الصوفي تجربة وجدانية وحيية إيمانية معلقة فهي شبيهة بالنبوة والعذرية والزهدية والشعرية غير أن اللغة أسعفت الأنفين وأبانت عن معانيهم وفي مقابل ذلك خذلتها وحجبتها، بل مسختها.

(1) لويس ماسنيون وبول كرلوس: كتاب أخبار الحلاج أو مناجيات الحلاج، مرجع سابق، ص 74.

(2) الفناء هو قيام الصفات الإلهية دون الذات مقام الصفات البشرية، فكلمة ارتفعت صفة بشرية قامت صفة إلهية مقامها. فيكون الحق سمعه وبصره كما جاء في الحديث. وقيل هو الغيبة عن الأشياء كما كان فناء موسى حين تجلّى ربه للجبل فجعله ذكاً وخزّ موسى صعباً. وقيل الفناء أن لا ترى شيئاً إلا الله، ولا تعلم إلا الله، وتكون ناسياً لنفسك ولكل الأشياء سوى الله.

عبد المنعم الحنفي: معجم مصطلحات الصوفية، ط: 2، دار المسيرة، بيروت 1987. ص 207 - 208.

- IV -

قصديّة الإغراب في الرّمز الصّوفي

إنّ الإقرار بالبعد القصديّ في صوغ الرّمز صوغًا مُغرّبًا معناه أنّه ما عاد الحوار مع المتقبّل فهما وتحليلاً إحدى مرامي الصّوفي ناظماً أو ناثراً، بل صار الإغراب درجة ثانية في الصّوغ يتأتّى بفعلها الرّمز عن الفهم والتدبّر، فينقلق دونه، ويوصد أبوابه في وجه المتقبّل بفلاّات كثيفة من الإغراب والغموض القصديين. وبهذا يفقد النصّ الصّوفي سمة من سمات الخطاب الأدبيّ ألا وهي الحوار بين الباث والمتقبّل، ومن ثمّ تنشأ فجوةٌ سحيقةٌ بين الطّرفين⁽¹⁾. فالصّوفي يرى "أهل الرّسوم" دون درجة نصّه أسرى لظواهر النصوص، وبنفس القدر لا ينتظر من الصّوفيّة أمثاله إلّا الصّمت.

1 - الإغراب بما هو انزياح

وإنّا نعدّ الانزياح هو المثير الجماليّ الأوّل للإغراب الصّوفي، بل إنّا نعدّه المسؤول عن تمايز هذا النمط في الكتابة عن غيره ناهيك عن أنّه السبب في عدم قدرة البعض على فهم مرامي الصّوفيّة واستيعاب جماليات عطايم. وإذا ذهب البعض إلى اعتبار الانزياح خروجاً عن أصول اللّغة وإعطاء للكلمات أبعاداً دلاليّة غير متوقّعة⁽²⁾، فإنّا نراه انحرافاً عمّا هو مألوف، بل يمكن اعتباره هو الأسلوب ذاته.

(1) محمود عباس عبد الواحد: قراءة النصّ وجماليات التلقي بين المذاهب الغربيّة الحديثة وتراثنا النقدي - دراسة مقارنة -، ط: 1، دار الفكر العربي، 1996، ص 66.

(2) بوطران محمد المهدي (وآخرون): للمصطلحات اللّسانية البلاغيّة والأسلوبيّة الشّعريّة، دار الكتاب الحديث، بيروت 2008، ص 160.

واستبعا لسمة الإغراب ما صارت المواضعة شرطا ملزما في صوغ الدلالة الصوفية، بل إنَّها مواضعة آسرة تقصُر التقصير كُلُّه في الإيفاء بالمقاصد، لذا أُنقِ الخطاب أساسه المواضعة أنَّ يعبرَ عن تجربة تنزاح عن كلِّ مواضعة. ولهذا تحديدا بتر الصوفية - عن قصد - للمعنى الأصيل لكلمة رمز، فما عاد يدلُّ على معنى التوجُّه إلى الآخر باعتباره مشاركا في صِلَةٍ أو طقسٍ معيَّنين، بل صار الرَّمز المغرِبُ معهم إقصاءً للآخر و"دليل صدق على المعنى المغيَّب في الفؤاد"⁽¹⁾. ولا يذهبن بنا الظنُّ إلى أنَّ الإغراب وتبرُّؤه واحدة بل هو في حركة موازية للانفعالات والمواجيد.

ها قد تبين لنا أنَّ الإغراب من السمات الموصلة للنصِّ الصوفي لاسيما الشعريِّ منه ذاك المصوغ رمزا وتلويعا وإشارة، تحرزا من إشراك من هم من غير الصوفية في أفق النصِّ، وقد ذكر ابن عربي أنَّه ليس في مستطاع أهل المعرفة إيصال شعورهم إلى غيرهم، وغاية ما في هذا المستطاع هو الرَّمز إلى تلك الظواهر للذين بدأوا في ممارستها⁽²⁾ ولعلِّي هنا أشتدُّ على عبارة "بدؤوا في ممارستها" لأبين أنَّ الرَّمز في عرف ابن عربي له وظيفة تعليمية لا للكبراء من أهل التصوف بل للمبتدئين فيه الذين يستأنسون بالرَّمز تمهيدا لإغراب أشدَّ هو الشطح.

الانزياح إذن مرحلة تمهيدية لمخالفة أساليب الصوغ والتعبير بالكلمة، انزياح بدايته انتهاك لبعض قواعد الاستعمال والتركيب ثم يتحوَّل إلى انحراف عن المعايير الشائعة بما فيها الشعرية ليتبلور لاحقا ضربا من ضروب الكفر بكلِّ ما هو مألوف

(1) ابن عربي: الفتوحات المكية: السفر الثالث، تحقيق وتقديم: عثمان محيي، تصدير ومراجعة: إبراهيم مذكور، المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية بالتعاون مع معهد الدراسات العليا في السريون، الهيئة المصرية للكتاب، ط: 2، 1978. ص 196.

(2) يقول ابن عربي في الفتوحات المكية: "واصطلح أهل الله على الفاظ لا يعرفها سواهم إلا منهم، وسلخوا طريقة فنَّها لا يعرفها غيرهم كما سلكت العرب في كلامها من التشبيهات والاستعارات ليفهم بعضهم عن بعض. وإذا خلوا بأبناء جنسهم تكلموا بما هو الأمر عليه بالنصِّ الصريح". المجلد: 1، ص 245.

ونظر: عبد الوهاب الشعراوي: اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر، ج: 1، ص 15. وعبد الطَّيِّف الطَّيَّهاري: التصوف الإسلامي العربي، دار العصور للطبع والنشر، مصر 1938، ص 147.

لأنّه مُستهلكٌ تعبيرياً ومضمونياً. ولَمّا كان الحبّ الصّوفي متفرّدا وخاصّاً استوجد صياغةٌ من جنس نوعه، صياغة لا يستكنه معناها إلّا أصحابها⁽¹⁾.

ولَمّا كان الخطاب الأدبيّ متوقّفاً على سمات الانزياح صوراً وتراكيب ومعاني فإنّ الصّوفي أوّان تدبّره نصّه يحرصُ كلّ الحرص على أن لا ينخرط في الأدبيّة لأنّ مقصدها المتقبّل الذاتيّ، بل يسعى إلى انزياح مُربكٍ سمته الابتكارُ والجدّة لذا يلجأ إلى الإشارة الخفيّة أو الاصطلاحات المبهمة لعلّ يفهم الأغيار شعره فيتوسّح منظومه ومشوّه بحالة من الغرابة التي ما ألقتها الأذواق ولا استساغها الاستعمال اللّغويّ، ولئن أضفى الإغراب بعداً تخيّلانياً وغمائياً من الناحية الأدبيّة والفنيّة فإنّه أبان عن وعي صوفي راسخ بأنّ الإغراب ما كان إلّا نتاج قصور فادح في كفاءة العبارة، ولذا قيل {من الوافر}:

إذا أهل العبارة مءاءلونا أجنّاهم بأعلام الإشارة
نشير بها فنجعلها غموضاً نقصّرُ عنها ترجمة العبارة⁽²⁾

هي إذن غرابة رديفها الموت في مقابل الوضع وديفها الحياة: معادلة صعبة كانت مآسي الحلاج وعين القضاة المزداني والسهورودي تعبيرا عن اعتبارها لا بما هي مروقٌ بل بما هي محبةٌ توجبُ الموت بأسياف الحبّ موتاً قصدياً. ولقد ذهب ابن الفارض في تاليفه الكبرى بالترمز حدّاً بعيداً إذ عدّ البوح به يستوجب إباحتها الدّم وسوّه حقناً له، قال {من الطّويل}:

بها لم يُبَحَّ من لم يُبَحَّ دُمُهُ وفي ال إشارة معنى ما العبارة حدث⁽³⁾

(1) يقول الشّبلي في هذا السّباق {من البسيط}:

علم التصوّف علم لا نفاذ له علم سني سماعيّ روحيّ

فيه القوائد للأرباب يعرفها أهل الجزلة والعلم الخصوصيّ

عن نسيب الاختيار: الشعر الصّوفي، منشورات المكتبة الأهليّة، بيروت - مطبعة اليقظة، دمشق، (د-ت)، ص 30.

(2) عن نسيب الاختيار: الشعر الصّوفي، منشورات المكتبة الأهليّة، بيروت - مطبعة اليقظة، دمشق، (د-ت)، ص 30 (لم يذكر المصدر).

(3) ابن الفارض: الدّيوان، مرجع سابق، ص 64.

بل لكأنَّ الرمز كنةٌ أغور من أن يُدرك، وقد تنوب الإشارة في الإنماح إليه لا بما هو حقيقة صريحة واضحة بل إلغازاً وإهماماً ولذا شبه البسطامي ذلك بالعماء والظلمة ومن البسيط قال:

تاه الخلاق في عمياء مظلمة قصدا ولم يعرفوا غير الإشارات
بالظنِّ والوهم نحو الحقِّ مطلبهم نحو الهواء ينجون السَّمَاوَاتُ⁽¹⁾

هذا الإخفاء القصدي جعل التوحيدي يقول: "ما أخرجنا إلى عالم منطبق يكشف لنا كلام هذه الطائفة"⁽²⁾. إنَّه إغراب مزدوج: إغراب في حيثيات التجربة إذ هي ممَّا يُعاش ولا يُقال، وهو إغراب طبيعي، وإغرابٌ في حيثيات التعبير إذ هو ممَّا يُصاغ إلغازاً وتعميئة لا وضوحاً وبياناً، لذا فإنَّه ليس باستطاعتنا دائماً تحديد معنى مضامين هذه المصطلحات أو الألفاظ الرامزة لأنَّها كثيراً ما تشير إلى المعنى الصوفي ولا تدلُّ عليه دلالة واضحة. فهي -والحالة هذه -أشبه بأدوات واحد أكثر منها بمصطلحات عالم دقيق. ولقد صبَّ على الصوفية أنفسهم ممَّن عاصروا أرباب التصوِّف استيعابَ معانيهم وإن فهموها فهماً حدسياً⁽³⁾.

إن الاغتراب الصوفي بهذا المعنى يبيء شاخصاً في صورتين هما الاغتراب التفكيرى والاغتراب التعبيري وقد تمثلت هاتان الصورتان عملياً في النزوع إلى عوالم فكرية غريبة عن الثقافة الإسلامية وذلك بعد الاتصال الفكرى الحاصل عقب إطلاع المسلمين على ثقافات اليونان والفرس. وللحوء إلى عوالم تعبيرية طارفة مُبتدعة لا عهد لأساليب

(1) البسطامي: الأعمال الكاملة، ص 295.

(2) أبو حيان التوحيدي: البصائر والذخائر. نشر: أحمد أمين وأحمد صقر، لجنة التأليف والترجمة، القاهرة 1953. ص 48.

(3) روى عبد الوهاب الشعراني في المصدر المذكور أنَّ "الإمام أحمد بن سريج حضر يوماً مجلساً للتحديد فقيل له: "ما فهمت من كلامه؟". فقال: "لا أدري ما يقول، ولكنِّي أجد لكلامه صولة في القلب ظامرة تدلُّ على عمل في الباطن وإخلاص في الضمير وليس كلامه كلام مبطل". اليواقيت والجواهر (وهو منتخب من كتاب لوائح الأنوار القدسية المختصر من الفنوحات المكيَّة) طبعة جديدة ومنقَّحة، ج: 1، دار إحياء التَّراث العربي ومؤسسة التاريخ العربي، بيروت - لبنان، (د-ت)، ص 16.

العرب بها، ولا وشيعة إليها من دلالاتهم للمألوفة وهذا ما سَوَّغَ لنا القول بأن الصوفية قد خلَقوا لغة خاصة دَلَّت - بنفس القدر - على إغرابهم واغترابهم.

2 - الإغراب الصوفي ومحدودية تأويله

لا يخفى أنَّ تأويل النصِّ الصوفي في الثقافة العربية الإسلامية ناتج في غالبيته عن مبادرات خارجية من جهة استعماله، سواء أكانت تلك المبادرات متَّجهة إلى استثماره إبداعيًا أو استثماره روحياً ووجدانيًا. واستناداً إلى فرضية تؤكِّد أنَّ النصَّ يكون عصياً على القراءة حين يحيل على قراء مخصوصين، في مقابل استراتيجية نصِّية تحدِّد هدفها من القراءة وتحدِّد هويَّة قارئها⁽¹⁾، لا بدَّ للمطلِّع على النصِّ الصوفي الموجه إلى قارئ محدَّد أن يكون ملزماً باتِّخاذ وضع خاصٍّ للتقبُّل حين يواجه أداءً متخصصاً، له اصطلاحاته التي تشعُّ دلالة تفارق ما يتعارف عليه المتلقِّون في التداول العامِّ للألفاظ والتَّعبيرات، وهو ما أشار إليه القشيري في تقديم تفسيره للألفاظ التي يدور استعمالها في خطاب الصَّوفيَّة، ولها خصوصية تتأطَّر بدائرة تلقي ضيقة ومنظومة دلاليَّة لا تتجاوز دائرة التداول المتغلَّقة عليهم فيؤكِّد أنَّ "هذه الطائفة يستعملون ألفاظاً فيما بينهم، قصدوا بها الكشف عن معانيهم لأنفسهم، والإجمال والستر على من باينهم في طريقتهم، لتكون معاني ألفاظهم مستهمة على الأجانب، غيرة منهم على أسرارهم أن تشيع في غير أهلها"⁽²⁾.

ولكي يبرز القشيري محدوديَّة تأويل الإغراب الصوفي يؤكِّد أنَّ التصوِّف ممارسةٌ مجرَّبة متجوهرة في وجود متحقِّق سلوكاً وصفة، لا تعبيراً وافتراساً، يقول: "ليست

(1) أمبرنو إيكو: القارئ في الحكاية المتعاضد التأويلي في التصوُّص الحكائيَّة، ترجمة: أنطوان أبو زيد، ط: 1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1996. ص 73.

لا بدَّ من التذكير بأنَّ خصوصية النصِّ للمتلقِّ، على الرُّغم من شدَّة عتته في الاستخدام، ناتجة عن تركه هوامش مطَّاطة للمناورة بخلاف النصِّ المفتوح، بحسب ما يرى إيكو {ننظر ذات المصدر، ص 74} وهذا ما ينطبق على النصِّ الصوفي للمتلقِّ على قصد التأليف والمُنتفح على حرية الاستثمار.

(2) أبو القاسم القشيري: الرسالة القشيرية، تحقيق: عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف، دار المعارف، سلسلة ذخائر العرب 75، ج: 1. ص 150.

حقائقهم مجموعة بنوع تكلف، أو مجلوبة بضرب تصرف، بل هي معانٍ أودعها تعالى قلوب قوم، واستخلص لحقائقها أسرار قوم⁽¹⁾. ومن هذا الإيضاح يبدو أنَّ ما يُلازم التجربة الصوفية نصّاً وممارسة لا يجانس إنتاج النصّ الأدبيّ وتلقّيه، ففي مخطّط الاتصال ثلاثيّ الأقطاب {المرسل - الرسالة - المرسل إليه} يكون الصوّفي/المرسل هو المحرّب (الممارس) ويكون نصّة/رسائلته تجربةً منقولةً عبر لفظ مخصوص. أمّا المستقبل/المرسل إليه فهو المأمول منه فهم الرسالة والعمل بها، وهذا يُفضي بنا إلى اعتبار تقبّل النصّ الصوّفي تقبّلاً مغلقاً.

وسبب هذه الصعوبة التي تقترب من حدود الاستحالة كما قلنا جملة أسباب يمكن إجمالها في أنَّ التجربة الصوفية مهما تباينت صورها، وتعددت أنماطها - كما سنشير - تجربة فردانية خالصة تنزع إلى الاحتجاز دون المشاركة ولا تستهوي إلا قلة من أتباع الأديان عموماً، وتتطوي بطبيعتها على نزوع باطني فهي في جوهرها حالة نفسية وموقف وجداني، لا هي تخضع للنسقية المنطقية كما هو الحال في المذاهب الفلسفية والكلامية والفقهية، ولا هي مصوغة بمفاهيم دقيقة ومنضبطة. وبالتالي فإنّ فهم الإغراب يستوجب وجود تعاطف مزاجيّ قويّ مع الصوّف، تعاطف يمنح قدراً من البصيرة التافذة ويعطينا انطباعاً بأنّ الإنسان في المطلق هو صوفي بطريقه بدائيّة أو فحّة. وعليه فإنّ الوعي الصوّفي عند معظمنا يكون مدفوناً أو مطموراً في أعماق اللاشعور ولا يظهر على سطح ذهننا إلّا في صورة مشاعر غامضة متعاطفة.

وعندما تتمرّز أعماق الشعصيّة فإنّها تخلد إلى الصمت بما هو حالة من حالات الوعي الصوّفي الذي لا يمكن وصفه بحال. فالحبّ تجربة قد يجعل المحبّ يكفّ عن الكلام ويلتزم الصمت. والتجارب الصوّفيّة تعمّق الغبطة والفرحة وأحياناً الوجد، وربما كانت مشاعر الرهبة والإجلال لما هو مقدّس. وتفسّر لنا عمق المشاعر الصعوبات التي يلقاها الصوّفي مع الكلمات. إنّها انفعالات أعمق من الكلمات وهي علّة القتل الذي يجرّده في اللّغة.

إنّ الرمز الصوّفي مسألة في منتهى الغرابة بحسب وتدبّر، فالصوّفيّة إذا استعملوا تعبيرات حسية لقوا الإنكار والسخط وذلك من قبل أصحاب المذهب الظاهري

(1) المرجع السابق، ج: 1، ص 150.

وفريق من الخنايلة والسلفيّة، إذ أنّ هؤلاء ولكن قبلوا أن يُطلق لفظ الحبّ على العلاقة بين العبد والإله (باعتبار وجود العبارة في القرآن) فإتّهم منعوا أن تكون هذه العلاقة من نوع العشق والزّله والغرام الذي يحدث بين الإنسان والإنسان لذا فقد أنكروا أمثال هذه الألفاظ الحسّية ناهيك عن الغامضة الشّاطحة. وكذا الأمر إذا استعملوا تعبيرات وجدانيّة مبتكرة يلقون الإنكار والسّخط وذلك لكونها تتركّ الألفهام حين لا تُحِيل على مداليل واضحة بل وقد تخرج عن الأساليب المسطورة في التعبير فتكون حينها بمثابة الإزوارر عن المتقبّلين والقُدح في قدرة أفهامهم أن تحيط بمراميهم.

ولاشكّ أنّ التجربة الصّوفيّة من أقوى التعارب التي عاشها أصحابها وأعنفها، فلا غرو أن تمزّ نفوس أصحابها همّاً عميقاً وأن يظهر هذا التأثير المُشتبك المُركّب الخصب في ضروب طارفة من الأحوال والمقامات من جهة وفي ألوان التعبير الفكريّ من جهة أخرى، وإذا عمد الصّوفي إلى التعبير فلا بدّ له من تجربة ذوقية عميقة مُفردة شديدة الاستحواذ على النّفس استحوذاً يُقضي به إلى استنفاد طاقات الكلمة والحرف والنقطة... كلّها، على نحو هذا الإغراب فيه معطّلاً قصديّاً للتقبّل.

3 - الإغراب معطّلاً قصديّاً للتقبّل

إنّ الرّموز - بما هي ابتكارٌ تعبيريّ - غرضةٌ لتقلّباتٍ وانزياحاتٍ عديدة شأناً في ذلك شأن كلّ خطاب. ينشأ ذلك بحسب المتقبّلين وزوايا تدبّرههم النصّ الصّوفي. وقابليّة التغيّر هذه موصولة حتماً بمظاهر الإغراب والإلفاز، ناهيك عن الإقرار إقراراً قَبليّاً بقصور الآخر خيالاً وإيماناً، ولعلّة قصوره يبدّل ما استطاع من جهد لكي يجذب التجربة الصّوفيّة إلى أفقه الخاصّ، وعلى نحو ما يحاول بكلّ حيلة ممكنة أن يَرِدَ المقاربات الصّوفيّة نصوصاً وتجاربٍ إلى المستوى الشّائع.

وقد شبه "ولتر ستيس" استحالة نقل التجربة الصّوفيّة إلى متقبّل لم يعيش قطّ مثلها باستحالة نقل طبيعة اللّون إلى شخص ولد أعمى⁽¹⁾ ومن هنا كان غير

(1) ولتر ستيس: التصوف والفلسفة، ترجمة وتقديم: إمام عبد الفتاح إمام، ط: 1، مكتبة مدبولي، مصر 1999، ص 343.

الصوفي هو الأعمى من الناحية الروحية وبالتالي فهو قاصر وجوبا عن تذوق ما لا قدرة ولا كفاءة له على تذوقه.

فلمَ رمّزوا كلامهم ترميزاً لا يعرفه غيرهم إلا بتوقيف منهم؟ ولمَ لم يظهروا معارفهم للناس ولا تكلموا بما على رؤوس الأشهاد كما يفعل علماء الشريعة؟ لقد كان إخفاؤهم معارفهم محلبة للزينة وفتحاً لباب رمي الناس لهم بسوء العقيدة وحبث الطوية⁽¹⁾.

أجاب الشمراني على هذا السؤال بقوله "إنما رمّزوا رفقا بالخلق ورحمة بهم وشفقة عليهم" وقد كان الحسن البصري وكذلك الجنيد والشبلي وغيرهم لا يقرؤون علم التوحيد إلا في ققور بيوتهم بعد غلق أبوابهم، وما ذلك إلا لدقة مداركهم حين صفت قلوبهم وعملت من شوائب الكدورات مصلحة للناس وغيرة على أسرار الله أن تُذاع بين المحبوبين، ولذا أنشدوا:

ألا إنَّ الرّموز دليـل صدق	على المعنى المغيـب في الفؤاد
وكلّ العارفين لها رموز	والغايـز تدقّ على الأعـادي
ولو لا اللّغز كان القول كـفراً	وأذى العالمين إلى الفساد ⁽²⁾

واعتباراً لدقة وظيفة الرمز وأبعاده يُحدّد الخطاب الصوفي متقبّليه تحديداً مسبقاً لاسيما وأنّ الرّموز ما هي في صميمها إلا أقفالٌ لأسرار، غير أنّ الرّموز ما هي إلا تلميح خفي لباطن لا يظفر به إلا أهله. ولما كان إدراك كنه الباطن مقصوراً على الخواصّ كان لزماً على الصوفية استخدام الإشارات حتى لا يشتد إنكار العامة لهم. ومن هنا، فالمصطلح الصوفي له ظاهر خاصّ بعامة الناس، وباطن لا يدرك إلا بالكشف والذوق وهو خاصّ بالأولياء والمريدین. ومن هذا المنطلق بدأ الصوفيّة -

(1) عبد الوهاب بن أحمد الشمراني: اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر (وبأسفله الكبريت الأحمر في بيان علوم الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي وهو متعجب من كتاب لوائح الأنوار القدسية المختصر من الفتوحات للكنية)، طبعة جديدة ومصححة، ج: 1، دار إحياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت - لبنان، (د-ت)، ص 42.

(2) المرجع السابق، الصفحة ذاتها.

تحديدا ذوي التحارب الثائرة من مثل الحلاج ومن قبله أستاذه البسطامي - في التعنيم على خطاهم تعنيمًا قصديًا لأن الآخر/المتقبل جعل من تعطل فهمه الخطاب بابا للمصادرة والتحرير والتكفير وإهدار الدّم.

وإنّه بغير عناء تبيين ما بين الرّمز والشّطح من صلات، فإذا كان الشّطح - وفق تعبير الجرجاني - عبارة عن كلمة عليها رائحة رعونة ودعوى، تصدر من أهل المعرفة باضطراب واضطراب. وهو زلات المحققين، ودعوى حق يفصح بما العارف لكن من غير إذن إلهي⁽¹⁾. فإن الرّمز بدوره إلغاز كفايته غير مساوية لكفاية متقبله، إلغاز لا يتطلب كفاية معجميّة ولا رمزيّة، بل كفاية ذوقيّة، وكلاهما يتمّ البوح بما غلبه وقهرا. وعلى علاف ما أنف ستبين أنّه لئن كان الرّمز عند عموم الصّوفيّة سترًا وإضمارًا فإنّه مع الحلاج -مثلا- كان رعونة وتحديًا وهذا ما أنفضى إلى تحوّل نوعي من رمز ذي قابليّة تأويليّة إلى نصّ معنّى مبتدع مفارق كلّ للمعايير التعبيريّة والتركيبية والدلاليّة، نصّ طلسم هو التعبير الأقصى والأقصى عن عجز اللّغة من جهة وعن قدرة الصّوفي على تخليق نصّ بديل هو المعادل التخيليّ لأحواله وعوالمه، هو الدّالّ والمدلول، وهو المرسل والمتقبل في ذات الآن. نصّ لا يتطلب كفاية معجميّة ولا رمزيّة لحلّ مغاليقه بل كفاية ذوقيّة طلسميّة. إنّ استعمال فريد لم يُصنّع على نيّة الكتابة أو الحدث المنطوق إنّما هو نصّ قائم بذاته وفق وجود يتماشى وعالم المواجهيد الذي تكتنزه الذات أسرارًا.

ولعلنا لا نجانب الصّواب إذا اعتبرنا النصّ المعنّى هو العديل الضّديد للتّقبل التكفيريّ الذي مارسه عليهم الفقهاء "أهل الرّسوم". بديل مستفز متحدّ كثيرًا ما تُسبب إلى السّيمياء بما هي نوع من أنواع السّحر. ولهذا تحديدا استشنع الصّوفيّة المتأخرون كلمات وفيرة لا لطبيعتها الرّمزيّة أو الشّطحيّة بل لأنّها بوح بأسرار محرّمة⁽²⁾. ولعلنا لا نغيد الصّواب إذا اعتبرنا أنّ ما شاهده الصّوفيّة بعد الحلاج من أخطار دفعهم إلى إنبات السّلامة وذلك بالتزام الصّمت والكمّان ولهذا السّبب تحديدا فقدت نصوصهم جنودها فعاجها التصنّع والتقليد.

(1) الشّريف الجرجاني: التعريفات، ط: 1، مكتبة لبنان، بيروت 1990. مادة "شطح".

(2) بالسّر إذ باحوا ثباح دملؤهم وكذا دماء العاشقين تباح

تأسيساً على هذه الرؤية وحدها يمكن مقارنة الشعرية الصوفية على أنها تجربة ذهنية قد تسبقها أو ترافقها تجربة جسدية ليس غايتها التعبير عن المحسوس بأية طريقة، وإنما على التقيض من ذلك أو على الأقل ليس غايتها سوى تهينة النفس للدخول إلى عالم الخيال الحقيقي.

ولذلك خلخلت نصوص التصوف جماليات الشعرية العربية ومفاهيمها، فطرحت مسألة العروض على طاولة البحث، وقامت جدياً بالخروج عن منظومة الأوزان الخليلية عبر تكسيدها ورفض الالتزام التام بقوانينها بل عملوا على ابتكار شعرية جديدة تنسجم مع رؤيتهم إلى الكون، بما يفارق الشعرية القديمة تماماً. وفي هذا السياق نملت قصيدة النثر من الأدب الصوفي منظومه ومشوره. وإن مواقف النثري ومخاطباته كافتان وحدهما لبيان ذلك. يقول: "رفعي مرة فأقامني بين يديه وقال لي: يا أبا يزيد! إن خلقي يحبون أن يروك. فقلت: زبني بوحدانيتك، وألبسني أنايتك، وارفعني إلى أحديتك، حتى إذا رأي خلقك قالوا: رأيناك. فتكون أنت ذاك، ولا أكون أنا هناك"⁽¹⁾.

4 - الرمز المغرب أمانة غريبة

تتصل التجربة الروحية عند الصوفية بـ "الغربة" في معانيها الوجودية وبالسياسة في معانيها الروحية والفكرية. فلا غتراب الساتحين من الصوفية دلالات متعددة فهو يتعد معنى العزلة عما هو مألوف من حياة وعوائد تصدر عن بعد أخلاقي مداره النفس فترتفع عن شهوات الحس، وهذا يكون بمدلومة التأمل والذكر والسماع و"الانقطاع إلى المجاهدة الروحية فتقوى رغبة النفس في التخلق بالأخلاق الإلهية التي تسمو بما إلى الفناء عن الصفات الخلقية المرتبطة بالحس وهو ما يؤدي بالصوفي إلى الفناء في الذات الإلهية"⁽²⁾.

(1) أبو نصر السراج الطوسي: الألمع في التصوف، تحقيق عبد الحليم محمود وطه عبد القادر، القاهرة 1960. ص 461.

(2) محمد الكحلوي: مقاربات وبحوث في التصوف للمقارن، أضواء على علاقة التصوف الإسلامي بالمسيحية، اليهودية، الفلسفة اليونانية، الثقافة الفارسية والعقائد الهندية. ط: 1، دار الطليعة، بيروت - لبنان 2008، ص ص 23 - 24.

وإنّا نعدّ التصوّف أرضاً خصبة لنمو الاغتراب بمعانيه المختلفة تجرّباً وجدانيةً ووجوديةً وروحيةً بدءاً من الاغتراب الأوّل/الطرد من الجنة، فاغتراب عن الأرحام بالولادة، فاغتراب وجوديّ تعاسةً وشقاءً وانعزالاً، حيثيات باعثة كلّها على تشويق معاني الغربة تشويقاً فريداً، بات معه الحديث عن الغربة بمعناها للمعجميّ: بعداً عن الأهل والسكن⁽¹⁾ أمراً محجوجاً وذلك لأمر بسيط هو أنّ الأهل والسكن تمخّضت دلالتهما إلى معاني بديلة لا أنس فيها بالصّحبة والعترّة، ولا بالدار والجدار، بل بالحقّ.

ولهذا الانزياح الدلاليّ رموز وظفها الصّوفيّة للإبانة والإشارة، فالغربة رمز أمّ جامع لصنوف عدّة من الاغتراب فأحوال الصّوفيّة وهي لا تستقرّ على قرار معبّرة عن شعور بالغربة، والانقطاع عن الخلق بحثاً عن الخلوة والانعزال أمانة على الغربة وكذا مجاهدة النّفس بالرياضات... وهكذا ما حياة الصّوفيّ إلّا حلقات موصولة من الغربة التي يروم الخلاص منها وصولاً إلى "الأنس".

هو إذن شعور بالتمزّق فلا هو بالغ الأنس ولا هو صابر على الغربة والمهجّر، ولهذا كثيراً ما انفلت ضيقهم من حالهم فعبروا عن تمزّقهم من قبيل قول الحلاج باكياً صالِحاً في سوفيّ القطيعة ببغداد: "أتبها الناس أغيشوني عن الله، فإنّه اعتطفني منّي وليس يردّني عليّ، ولا أطيق مراعاة تلك الحضرة، وأخاف المهجران فأكون غالباً محروماً، والويل لمن يغيب بعد الحضور، ويهجّر بعد الوصل"⁽²⁾. وهنا تحديداً يصير "التفكّر" مدعاة إلى الإيماء و"المناجاة" مدعاة إلى الإيناس⁽³⁾.

إنّه شعور بحرارة الاغتراب عن الذات الإلهية بما هو اغتراب عقوبة وهجر وإبعاد، وبالتالي فإنّ غربة الصّوفيّ كثيراً ما يشوبها شعور بالتقصير والخلل والعقوب

(1) الفيروزآبادي: القاموس المحيط، ط: 1، مكتبة الأدب العربي، عمّان الأردن، 1999، ص 154.

(2) لويس ماسنيون وبول كراوس: كتاب أخبار الحلاج أو مناجيات الحلاج، مرجع سابق، ص 28.

(3) يقول الحلاج في هذا الباب: "... أن لا تسرّحني في ميادين الحياة وتنحيني من غمرات التفكّر، وتوحّشني عن العالم، وتؤنسني بمناجاتك".

لويس ماسنيون وبول كراوس: كتاب أخبار الحلاج أو مناجيات الحلاج، مرجع سابق، ص 27.

ولهذا تحديداً كان الصوفيّة قساة على أنفسهم إذ ما خلا مصنّف في التصوّف من عجائب رياضاتهم وبأسهم في تحمّل التّصبّ والسّهر والصّوم... لا طلباً للثّواب - كما سبق أن استنتجنا - بل تنلّلاً ورغبة في الأنس. ولذا وُسموا بالغراية حياةً مثلما وُسموا بالغراية تعبوا رمزياً.

والصوفي في هذه الحالة يعيش نوعاً من الاغتراب يسمى اغتراب المهمة وغربة المهمة هي غربة طلب الحق تعالى وهي غربة العارف، لأنه غريب الدنيا والآخرة، حيث اغترب عن ربه ويحاول جاهداً اجتياز المسافات الحائلة بينهما، فاستنهجنه الناس، وثار على حاله ومقاله الفقهاء ورجال الدين ممّن سيطروا على فكر السلطة الحاكمة، حتى أدوا ببعض الصوفية العارفين إلى القتل مثلما حدث مع الحلاج والسهورودي، ولذلك تمسك الصوفية بحديث الرسول: "جاء الإسلام غريباً وسيعود غريباً كما بدأ فطوبى للغريباء من أمّي"⁽¹⁾. ونعدّ إغرابهم الرّمزيّ استلهاماً لمعنى الحديث بل للنموذج النبويّ للغربة.

هي إذن وجوه متداخلة من الغربة توازيها رموز مختلفة مُبينة عن الغربة فأبى لنا حينئذ أن نجد ملمحاً قارّاً لغربة الصوفي في رمزه والحال أنّ كلّ ما في نظامه يتحرك ويعرج، فالرمز لا ينضبط إلى تحديد واحد وأنما تتعدّد إحالات الغربة فيه وفقاً لمراحل تحرّته. وهي إلى ذلك ليست وضعاً مفروضاً - في نظر ابن عربي - بل هي مرآة، فالصوفيّة "يطلبون بالغربة وجود قلوبهم مع الله"⁽²⁾.

هي إذن غربة متقطّعة فلا هو يعتادها ولا هي تفارقه، هي حالة من الارتحان والتعلّق والضيق، حالة لا فكّك منها إلّا بخلاص النفس للملونة أو "القبض" بعبارة الحلاج⁽³⁾.

إنّ الإغراب الرّمزيّ ما هو في نظرنا إلّا نتاج تقاطع في الفهم والتأويل، فلنن اعتبر الصوفي العبارة غريبة عن معانيه وتعمّز عن تصويرها والتعبير عنها، فإنّ العبارة

(1) أحمد بن محمد بن حنبل: مسند، ج: 5، تحقيق وإخراج أحاديث: شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد، ط: 1، مؤسسة الرسالة، بيروت 1995. ص: 177.

(2) ابن عربي: الفتوحات المكيّة، مرجع سابق، ج: 2، ص 528.

(3) فها أنا في حبس الحياة مُنّع عن الأنس فأقبضني إليك من الحبس
لويس ماسنيون وبول كراوس: كتاب أخبار الحلاج أو مناجيات الحلاج، مرجع سابق، ص 58.

هي بدورها تعطلّ بياضها ووضوحها لأنّها أمام تجربة لا تطالها، لأنّها وجدانية روحانية لا تستقرّ أبداً وبالتالي بدا الإغراب الرمزيّ نتاجاً حتمياً لهذا التقاطع والتشابك. ولكن اكتفى صوفيّة كثر بالإشارة إلى غريتهم لما فإِنَّ عين القضاة خصّها برسالة وسمها بـ "شكوى الغريب" أبان فيها عن الغربة بما هي جماع رموز، يقول (من الطويل):

أسجنا وقيدا واشتياقا وغربة ونأي حبيب؟ إنّ ذا لعظيم⁽¹⁾

غير أنّا واحدون الحلاج صالفا دلالة جديدة للغربة مخض بموجبها معاني الغربة من فقد وهجر وإيحاش إلى معنى نقبض بالجملة هو "الدلال"⁽²⁾ أي أنّ غربة الصوّفي ما هي إلاّ تدليل من الخالق للمخلوق أي أنّها أمانة على المحبة والتشويق لا على العقاب. ولهذا تحديدا اعتبر ابن عربي أنّ "العارفين المكملين ليس عندهم غربة أصلا، وأنهم أعيان ثابتة في أماكنهم لم يرحوا عن وطنهم، ولما كان الحقّ مرآة لهم، ظهرت صورهم فيه، ظهور الصّور في المرآة... هم العارفون للمكملون أهل شهود في وجود... فمرئبة الغربة ليست من منازل الرجال... والغربة عند العلماء بالحقائق غير موجودة ولا واقعة"⁽³⁾.

إبليس رمزا للغربة

لئن اعتبرنا الرسول الأكرم نموذجا احتذاه الصّوفيّة في غريتهم فإنّا نرى إبليس هو النّمودج الرديف، نموذج عدّه الحلاج وعين القضاة مثالا للمؤمن المتفاني في عدمه ربه، وما تمزّده إلاّ أمر ظاهريّ اعتباري لأنّ إبليس في الحقيقة ما هو إلاّ مثال الموجد المطيع، وعداونه لله ما هي إلاّ خدعة يمثّلها على أعين الخلق لأنّه عاشق

(1) عين القضاة الممناني: شكوى الغريب عن الأوطان إلى علماء البلدان، ويليّه زبدة الحقائق في كشف الدقائق - تحقيق: عفيف عسيران، ط: 1، دار بيلون، باريس، 1962، ص 1.

(2) يقول الحلاج: "... فليس يتركني ونفسي فأنس بها، وليس يأخذني من نفسي فأستريح منها، وهذا دلال لا أطيعه".

لويس ماسنيون وبول كراوس: كتاب أخبار الحلاج أو مناجيات الحلاج، مرجع سابق، ص 57.

(3) ابن عربي: الفتوحات المكيّة، مرجع سابق، ج: 2، ص 529.

صادق. وقد نعته عين القضاة بـ "المجنون بحبّ الله" وما كان عصيانه إلا اختباراً وتجربة⁽¹⁾.

وما من شك في أنّ غربة إبليس قد ألهمت صوفيّة كثر، غربة منبتها محنته الناتجة عن حيرته بين الأمر والمشية، وقد أفرد لها الحلاج طاسين الأزل والالتباس- في صحّة الدعاوي بعكس المعاني-⁽²⁾ صوّر فيه هذا التّحاذب المحرّ بين الأمر بالفعل والأمر بترك الفعل. الإقرار بأفضليّته على آدم وأمره بالسّجود له. أو لنقل ببساطة حيرة بين الأمر والنهي مما جعل الاختيار الذي كان عليه أن يقوم به اختياراً مصيرياً تتوقف عليه شقاوته الأبدية أو سعادته الأبدية، فإما أن يخضع لمتطلبات المشية وينسجم مع واجبه المطلق فيسعد في نهاية المطاف، وإما أن ينزلق في الإذعان للأمر والخضوع لواجبات الطاعة الجزئية فيفشل في الامتحان ويشقى إلى الأبد أي أن أمر السجود وضع كيان إبليس وحياته وسعادته الأبدية في الميزان. كان أمامه الأمر الإلهي المباشر بأن يقع ساجداً لآدم، وفي الحين ذاته كانت أمامه متطلبات المشية الإلهية الداعية للتوحيد والتقديس والتسبيح والتي لا تسمح بالسجود لأحد سوى للذات الصمدية. فأذعن إبليس لمتطلبات المشية وعصى بذلك أمر السجود فطرد ولعن، وكتب عليه اليأس المطلق من العودة إلى الجنة.

ومما لا ريب فيه أن غربة إبليس تماماً كغربة الصّوفيّة احتوت على إمكانات مأساوية غريبة وتضمنت الكثير من المقومات الرئيسية لصورة الفتوة القاترة مثلما تقمصها البسطامي والحلاج تضمّنهما لمعاني الشّبابنة والغربة والاغتراب عن النفس والآمر والوجود، ولكنه لا يحق لنا، في أية حال من الأحوال أن نعتبرها وضعا إجبارياً الزامياً، إنّما نتاج طبيعيّ للشّعور بأنّ الوجود يرمّته ما هو إلا وجود عابر وزائف وأنّ الوجود الحق والأزليّ مشروط بتحمّل جميع صنوف الأذى والامتحانات لا بما هي عقاب بل بما هي اختبار.

(1) عين القضاة الممّناني: شكوى الغريب عن الأوطان إلى علماء البلدان، وبلية زبدة الحقائق في كشف الدقائق - تحقيق: عفيف عسيان، ط: 1، دار بيلون، باريس، 1962، ص 18.

(2) الحلاج: الطواسين، مرجع سابق، ص 154.

إنَّما غربة تزامت مع شعور كبير بالإذلال والمهانة، دُلَّ إبليس بالسَّجود لبشر فلعن وطُرد فعاش حضيض يؤسه وشقاوته. ودُلَّ الصَّوْقِيَّةُ بإنكار الفقهاء لهم وتشنيعهم عليهم وتضييق السَّاسة عليهم بل وتقتيلهم والتشكيل بهم وتحريقهم وذَرَّ رمادهم كما هو الحال مع الحلاج، فظَلَّت كتبهم غربة الأوضاع فهي إقنا محَرَّمٌ على الوِزَاقين نسخها وبيعها أو حَبْأَةً خوفا من تبعات إظهارها أو هي ملعونة مُساءً فهمها مطعونٌ في سلامتها.

الغربة بما هي نتاج رعونة وكبرياء

من العسير على الباحث في الطبيعة للمساوية للاغتراب أن ألا يتطرق إلى موضوع عاطفة الكبرياء ودورها في حياة الصَّوْقِيَّةِ وخطابهم. ويكتسب موضوع الكبرياء أهمية خاصة بالنسبة إلينا بسبب الرأي الذي يعزو رفض إبليس السجود إلى دافع الكبرياء والفخار. قال الحق لإبليس لما طرده من الجنة "فَاهْبِطْ مِنْهَا فَمَا يَكُونُ لَكَ أَنْ تَتَكَبَّرَ فِيهَا فَاخْرُجْ إِنَّكَ مِنَ الصَّاغِرِينَ"⁽¹⁾. ولنذكر كبرياء إبليس على حقيقتها يجب أن نميز بين الكبرياء بمعنى المعرفة وبين الكبرياء للمساوية التي اتصفت بها الشخصيات للمساوية الكبرى، علما بأن هذا لا يمنع أن يكون البطل المأساوي متعجرفا. غير أن هذه الخصلة الذميمة تبقى عرضية وطارئة بالنسبة لبطلته ومأساته. فالتعجرف والكبرياء لا يجلبان لصاحبهما سوى الشفقة والسخرية، أما الكبرياء المأساوية فإنها تفرض علينا موقفا جديا تجاه البطل فيه الكثير من الاعجاب والتقدير حتى لو كان موقفه مخالفا لكافة مبادئنا ومواقفنا الخاصة. لذلك كانت الكبرياء دوما من أهم الدوافع التي أسهمت في جعل الغربة سبيلا إلى المأساة مثلما جعلت إبليس نموذجا للمؤمن الحق.

يتكون جوهر الكبرياء للمساوية من رفض الصَّوْقِيَّةِ لأن يبقى سلبيا في وجه ما يعتبره تحديا لواجبه وكرامته حتى لو كان يعلم أن هذا التحدي هو جزء من مصيره وأن كبريائه ستنتهي به إلى الدمار واليأس والموت. هكذا تبختر الحلاج إلى الخشبة في كبرياء.

(1) الأعراف (7)، الآية: 13.

5 - الرّمز المغرب وكفاءة المتقبّل من عدمها:

الرّموز كما تبيّنّا مصطلحات يستوجب فهمها إلّامّا بمعانيها وقدرةً على إخضاعها لتحليل عرفانيّ يتوافق مع شخصيّة قائلها أو الشّاطح بها لأنّه قد يكون الرّمز مألوفاً ومستعملاً غير أنّ دلّالته تتبدّل بحسب العارف والمعلوم وبحسب الحال والمقام.

ويحتاج تدبّر المصطلح الرّمزي العرفاني إلّامّا كبيراً بالمعاني التي تُعاد بها إلى أهل اصطلاحها من كلّ فئة عرفانيّة وفق التقسيم الجغرافي والزّماني... ناهيك عن إخضاعها إلى تحليل عرفانيّ متناسب مع شخصيّة قائل المصطلح أو مستخدمه إذ قد لا يكون هو أوّل من استخدمه. وإلى ذلك يُوجب فهم الرّمز المغرب التّحليل العقليّ قبل اللّغويّ مع مراعاة مضمون العبارة اللّغويّة وخاصّة إذا كانت واضحة المبني، "هي لغة القلوب تحجب ما يسمّى بالنيّات أو الباطن، معبّرة عن حالة من الانبهار لا يمكن التعبير عنها بلغة اللّسان تعبيراً يوضّح كامل المعنى بأقلّ عبارة... هذا يحتاج إلى أهل الاختصاص في المعارف الإلهيّة واصطلاح أهلها⁽¹⁾."

وقد رافق هذا الاعتماد المتزايد على أسلوب التأويل الرّمزيّ ازدياد الفقهاء والمحدّثين وعموم المفسّرين، ممّن صاروا يلقّبون من قبل الصّوفيّة بـ "علماء الرّسوم" يقول ابن عربي: "ما خلق الله أشقّ ولا أشدّ من علماء الرّسوم-يعني الفقهاء-على أهل الله المختصّين بخدمنه العارفين به من طريق الوهب الإلهي الذين منحهم أسرارهم في خلقه وفهمهم معاني كتابه وإشارات خطابه فهم لهذه الطائفة مثل الفراعنة للرسل"⁽²⁾. الرّمز إذن منبثّة مخصوص وفهمه مشروط بدوره بقارئ قادر على إدراك كنه الأبعاد للمعرفيّة والفكريّة والوجدانيّة التي تشكّل الرّمز في ضوئها. ومن هنا كانت للصّوفيّة إشارات لا تلوح لغيرهم ولا يستطيع تحصيلها ولا فهمها سواهم، وقد سلّكوا في ذلك سبيلين:

(1) عمّد أحمد عليّ: مقامات العرفان، ط: 1، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت - لبنان 2007. ص 72.

(2) ابن عربي: الفتوحات المكيّة، مرجع سابق، الباب: 54، ص 279.

- الأول: خطاب لقراء من درجة أولى هم "أصحاب السلوك" أو من "أبناء جنسهم" على حدّ عبارة ابن عربي⁽¹⁾. خطابٌ مصنوعٌ بما يتناسب مع كفاءة متقبله من متهرون في مقايضة ما بين الإشارة والعبارة من يؤن وما بين الستر والبوح من يؤن. ويعون معنى أن تضيق العبارة حينما تتسع الرؤية⁽²⁾.

- الثاني: خطاب لقراء من درجة ثانية، هم "من ليسوا منهم" أو هم "أهل الظاهر" و"علماء الرسوم" فهمهم مقصورٌ على الخطاب الواضح وذلك لحدودية أفهامهم الساعية إلى التشنيع والتكفير لجهلهم بمواقع خطاب الحق⁽³⁾. لكانّ منتهى ما يصلون إليه هو ممارسة سلطة الإقصاء والتعسف المعرفي "فلو كان علماء الرسوم ينصفون لاعتبروا في نفوسهم إذا نظروا في الآبة بالعين الظاهرة التي يسلّمونها فيما بينهم فيرون أنّهم يتفاضلون في ذلك ويعلموا بعضهم على بعض في الكلام، ويقرّر القاصر بفضل غير القاصر فيها، وكلّهم في مجرى واحد، ومع هذا الفضل المشهود لهم فيما بينهم في ذلك ينكرون على أهل الله إذا جاؤوا بشيء مما يغضب عن إدراكهم⁽⁴⁾". وبسبب التحذّر من ردود أفعال عنيفة لجأ القوم إلى ستر معارفهم وعدم الكشف عنها صراحةً فصارت رموزهم لا تنكشف إلّا لأهلها.

وإنّا نردّ هاتين الدرجتين من الكفاءة القرآنية إلى النصّ القرآني الذي لم يكن على مستوى إفهامي واحد، فهو يكشف ويصرّح من ناحية ويخفي ويؤمّي من ناحية أخرى. وهذا له علاقة وثيقة بالقول بأنّ ظاهر القرآن يعرفه العوامّ أمّا باطنه فقد خصّ به الله خواصّه. ويشجّعهم على هذا الذي ذهبوا إليه انفتاح دلالة النصّ القرآني وإمكانية تمديدّها تمدّدًا لا نهائيًا. "فكلمات القرآن الممدودة السُحُصة في

(1) ابن عربي: الفتوحات المكيّة، تحقيق وتقديم: عثمان يحيى، تصدير ومراجعة: إبراهيم مذكور، ط. 2، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1985، ج: 1، ص 424.

(2) للنفري عبارة ذاتة هي: "إذا اتّسعت الرؤية ضاقت العبارة".
نظر: النفري: المواقف والمخاطبات، تصحيح: آرثر يوحنا أريزي، طبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، 1934، ص 51.

(3) ابن عربي: الفتوحات المكيّة، مرجع سابق، ج: 1، ص 421.

(4) المصدر السابق، الصفحة ذاتها.

ذاتها تشير إلى معانٍ ودلالات وجودية لا تنفد، وهكذا تكون تأويلات الصّوفيّة للقرآن نابعة من فهمهم للإشارات للدلول عليها في العبادات، وذلك لقدرتهم على التفاد من ظاهر اللّغة الإلهية في بنية الخطاب إلى باطنه⁽¹⁾.

إنّ تدبّر الرّمز مكتوباً يبدو في نظرنا نشاطاً استكشافياً لأنّه حاجبٌ لمدايله سائر لها والصّوفيّة لا يأبى أن يفهمها المتقبّلين، وبالتالي فإنّ للقبل على قراءة الرّمز هو من يتوسّم في نفسه الكفاءة القرآنيّة لفهم رموز شائكة بل عظيمة لاسيما إذا كان المقروء نصوصاً فتكت بأصحابها وكانت علّة هلاكهم وسبق أن تمّ تحريم نسخها وتداولها.

إنّ هذا القارئ الجسور إذن منطوق على ذخيرة نعبية ومعرفية بعضها غائم أو مغلوطة، وما قراءته إلّا تصحيح لما رسخ عنده رسوخاً قُبلياً أي قبل اكتشاف الرّمز وفكّ مغاليقه وإنتاج رؤية محدّدة تجاه آلياته بما هي جزء من آليات الاعتقاد والكتابة والإيمان. هذا الاكتشاف يكون غالباً -وفق مفهوم ياقوس⁽²⁾- إذا كانت البنية الشكليّة للرّمز مألوفة مجانسة لما ورد في النصّ القرآنيّ والنصّ الأدبيّ لأنّه حينها يكون سهل التّأويل والتعرّف لأنّه نسخة لمثال أو لنقل بإيجاز هو احتذاء وتقليد.

ويكون الاكتشاف ملذوذا محمّراً مريباً إذا كان الرّمز منزاحاً عن المثال بالكليّة أي أنّه خلّق مثاله على غير مثال، وهنا تستوجب القراءة مهارة خاصّة لأنّ نتاجها سيكون تخليقاً لمدايل جديدة عمادها إمّا أعمال الفكر أو أعمال الذّوق، وفي كلتا الحالتين تكون القراءة استبطانية استبطانية في آن واحد، وبهذا الاستبّاع تكون القراءة عمليّة مكتملة لعمليّة الكتابة أو هي جزء من دورة معرفيّة متكاملة تؤدّي إلى إنتاج نصّ على رمز، يمكن أن نصطلح على تسميته بنصّ الرّمز المقروء.

وسواء أكنّا أمام كفاءة مشكوك فيها أصلاً أو كفاءة استثنائية فإنّنا إزاء مشكلة تأويليّة شائكة هي حدود التّأويل، ونعني به الآفاق القصوى التي يمتدّ إليها تدبّر القارئ ونحسبها أربعة هي:

(1) عقيل عكموش العنكي: للمقاربة اللّغويّة في الخطاب الصّوفي، الفتوحات المكيّة نموذجاً، ط: 1، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت- لبنان، 2013. ص: 57.

(2) H.R.Jauss: pour une esthétique de la réception; traduit de l'allemand par Claude Maillard; préface de Jean Starobinski, TEL; gallimard; 1994. p. 73.

- أولاً: ردّ الرمز إلى حدّ المعجم والتضييق عليه بالإحالة للمعجمية والاستعمالية. ولو استعرنا مصطلح الجرجاني البلاغيّ لقلنا إنّه الترجيع وهو عنده "صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله إذا كان المحتمل الذي يراه موافقاً للكتاب والسنة"⁽¹⁾.
- ثانياً: ردّ الرمز بما هو لفظ ظاهر إلى معنى باطن لما بينهما من توافق وانسجام.
- ثالثاً: نوعي الرمز مطيعة/وسيلة لاستكناه باطن الفكرة ولو كان الرمز منزاحاً عن مدلوله.
- رابعاً: هو ما اصطلاحنا عليه به تخليق الرمز أي أنّ كفاءة القارئ لن تنحصر في الفهم والتدبر والمقايسة فحسب بل هي إنتاج غير مسبوق ومبتكر لرموز أخرى عصبتها الرمز الأصلي/المقروء فتخلّقت رموز بدائل هي نتاج القارئ فقط.
- وهنا تحديداً نخلّص إلى أنّ الكفاءة التأويلية الحق هي المتحررة من القوانين والأقيسة الاضطرارية التي تأبى الرمز -ولو كان مغرباً معتمى - في مثال.

6 - الرمز صنيعة القارئ

إنّ تحقّق القراءة يستوجب التفاء بين وعي القارئ ووعي الكاتب/ناسج النصّ، فيصنّع كلاهما سيوريتين متماثلتين، الأولى تُعيد صوغ التحربة نصّاً والثانية تصوغ النصّ صوراً ذهنيّة بما يتوافق مع ذخيرته النصّية والقرائيّة، لنقل باختصار هو حوار بين استراتيجيّتين. وهذا ما يحلنا على مفهوم "أفق الانتظار/Horizon d'attente"⁽²⁾، فالقراءة والكتابة كلتاهما نخلتا من تجارب سابقة فانصاغت الأولى نصّاً وانصاغت الثانية فهمّاً، كلتاهما صدرتا عن أفق انتظار وتفاعلتا تفاعلات عضوية كانت أم عقيمة. وإذا وجهنا اهتمامنا إلى القارئ نلفاه متقبلاً النصّ لا كما صدر من منبته

(1) الجرجاني: التعريفات، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت 2006، مادة "التأويل".

(2) Hans Robert Jauss: Pour une esthétique de la reception, traduit de l'allemand par Claude Maillard, Préface de Jean Starobinski, Gallimard, 1972; p. 55-56.

الصّوّفي بل وفق وقعه في نفسه وذائقته. وهنا تتساءل لم كان النصّ الصّوّفي ورمزه تحديدا مُربكاً لا يخضع لنماذج مسطوّرة؟ ولم ظلّ فاتناً القراء والمريدين رغم غموضه وإغرابه؟. مردّ ذلك ما يتوقّر عليه من قابليّة تأويليّة غير محدودة، ولهذا تحديدا صاغ كلّ قارئ رمزه، بل صار الرّمز الواحد رمزاً ولوذا لرموز كثيرة لا بحسب القراء فحسب، بل بحسب القراءات أوانها وزماتها ومكانها وبحسب المرجعيات تاريخيّة كانت أو اجتماعيّة أو ثقافيّة...

الرّمز بهذا المفهوم هو صنعة القارئ أيضاً. فهو مساهم بالفعل في إنتاج معانيه، شرط أن يكون متمكناً من أدوات القراءة الضرورية سواء تعلق الأمر بعلوم اللغة (من نحو وصرف وبلاغة وعروض) أو بالمناهج النقدية من فلسفة ومنطق وأساليب الاستدلال من استقراء أو استنباط وعلم نفس وعلم اجتماع وعلم التاريخ.. ناهيك عن ثقافته الفنية والجمالية.

ولعل اختلاف القراءات للرّمز الواحد سواء صدرت عن النقاد أو الشراح أو حتى القراء غير المختصّين ترجع إلى اختلافهم في ما ذكرت من مرجعيات. ولا شك أن الرّمز الصّوّفي الجيد هو ما تنوعت قراءاته ومقارباته مهما اختلف القراء مع مقصدية صاحبه، لسبب بسيط هو أن الرّمز حين ينتجه الصّوّفي يصبح ملكاً للقراء وهذا ما أسماه "رولان بارط" / Roland Barthes بموت المؤلف⁽¹⁾. وهو لا يعدو أن يكون عنصراً من عناصر نسيج النصّ الصّوّفي بجميع أحواله وحيثياته. يتوقّر على إستراتيجية معينة تتحكم في أفعال الفهم لدى القارئ إستراتيجية مشروطة بالعوامل التفاعلية والتواصلية بين الطرفين.

وما الانفتاح الهائل للرّمز الصّوّفي في نظرنا إلا بابّ لإمكانات تأويلية كبيرة قد يبلغ اختلافها درجة التناقض والتعارض، بل درجة الإقصاء والإلغاء المتبادل، وهو الأمر الذي أنشأ جدلاً حاداً بشأن تأويله، جديلاً يتركز حول المعايير والمقاييس "الموضوعية" التي تمكّنت من التمييز بين التأويلات المناسبة للرّمز وبين التأويلات السيئة أو المجحفة، أو تلك التي تظهر أنّها مجرد استعمال خاص للرّمز بحسب أهداف

(1) ننظر: رولان بارت: نقد وحقيقة، ترجمة: منذر عياشي، مركز الإنماء الحضاري، الرباط، 1994، ص 15 - 25.

الموول المعلنة أو غير المعلنة. لذا كانت القراءات محاولات لفكّ شبكات من العلاقات التي لا تنفذ، بين الرموز وما ترمز إليه، بين الإشارة والعبارة.

ولكن اعتبر إيكو/Umberto Eco النصّ "آلة كسولة تتطلب من القارئ القيام بعمل مشترك دؤوب لحلّ بياضاته غير المقولة أو الأشياء التي قيلت لكنها ظلت بيضاء"⁽¹⁾ وكانت سببا في انفتاحه على إمكانيات متعددة من القراءة والتأويل. فإننا نرى النصّ الصوّفي آلة كتومة رموزها هي أسّ التعبير فيها ووجودها يقتضي قارئاً متدبراً يُحيط بها في منابتها ويوصل ما بينها من بياضاتٍ هو تعاون بين النص والقارئ، يُخصّب أحدها الآخر في إطار ما يسميه إيكو بـ "التشارك النصي"/Coopération textuelle، أي لحظة التفاعل بين النص والقارئ، وتحديدًا بين النص وقارله النموذجي/Lecteur Modèle⁽²⁾.

فكلامهما في نظرنا نص كبير تقع بينهما استجابات وتفاعلات وتأثيرات منها ينبثق الفهم والتأويل، وإذا كانت قوة النصّ تكمن في قدرته على إغراء القارئ وإغوائه وجذبه إلى عالمه كي يحقق هويته ويبرز معانيه؛ فإن قوة القارئ تتمثل في اغناء النصّ وإثرائه بتشغيل مدخراته والاستعانة بمخزوناته الثقافية والمعرفية المباشرة وغير المباشرة.

7 - الرمز المغربي بما هو مواضعة خاصة

لعلنا لا نجانب الصواب إذا اعتبرنا أنّ القشيري من أدقّ من كشف الدوافع التي أفضت بالصوّفية إلى اصطناع الإشارة، يقول: "اعلم أنّ من المعلوم أنّ كلّ طائفة من العلماء لهم ألفاظ يستعملونها انفراداً بما عمن سواهم، وتواطئوا عليها لأغراض لهم فيها من تقريب الفهم على المحاطين بها، أو تسهيل على أهل تلك الصنعة في الوقوف على معانيهم بإطلاقها، وهذه الطائفة (الصوّفية) مستعملون ألفاظاً فيما بينهم قصدوا بها الكشف عن معانيهم لأنفسهم، والإجماع والستر على من باينهم في طريقتهم، لتكون معاني ألفاظهم مستبهمة على الأجانب، غيرةً منهم على أسرارهم

(1) Umberto Eco: Lector in Fabula: le rôle du lecteur ou la coopération interprétative dans les texte narratifs, traduit de l'italien par: Myriem bouzaher, éd Bernard Grasset Paris, p. 27.

(2) Umberto Eco: Lector in Fabula, op.cit., p. 64.

أن تشيع في غير أهلها، إذ ليست حقائقهم مجلوبة بنوع من تكلف أو مجلوبة بضرب تصرف، بل هي معان أودعها الله تعالى قلوب قوم واستخلص لحقائقها أسرار قوم⁽¹⁾. وهنا تبيّن أنّ للصّوفيّة لغة اصطلاحية خاصّة اتّفقوا عليها فيما بينهم بحيث يفهمونها هم، ولا يفهمها غيرهم بل إنّها مبهمّة على من سواهم لأنّها تعبير عن أسرار وحقائق ذوقية موهوبة.

الرمز إذن سترٌ على الأجنب، وعبارة "الأجنب" تكتية على الفقهاء الذين بدأت خصومتهم للصّوفيّة تشتدّ منذ القرنين الثالث والرابع، كما بدأ صراعهم مع الصّوفيّة واضحاً من خلال محاكمات ذي التّون المصريّ حيث سعى به الفقهاء إلى المتوكّل فاستحضره من مصر، ولكنّه استدرك حين أدرك مكانته فردّه مكزماً. وكذا الأمر مع الثوري الذي أنكر عليه غلام الخليل وأتممه بالزّندقة وأبا حمزة الذي أتممه الفقهاء بالحلول والحلّاج وغيرهم...

ولقد بيّن الطّوسي معنى الاختزان في الرمز عند الصّوفيّة قالاً: "الرمز معنى باطن مخزون تحت كلام ظاهر، لا يظفر به إلاّ أهله"⁽²⁾. لذا تعتمد الصّوفيّة ابتكار معجم رمزيّ خاصّ القصد من غموضه أن تبقى مصطلحاته واضحة بين أهل الطائفة لا يُلَمّ بها إلاّ المرید السّالك مترقّياً إلى ربّه، وفي ذات الآن مترقّياً في فهم لغتهم الإشارة تلك التي تخضع للخبرة الدّائبة.

ولكن ساد الاعتقاد أنّ العبارات الصّوفيّة لها في الغالب معنيان: أحدهما يُستفاد من ظاهرها الألفاظ، والآخر يُستفاد بالتحليل والتعمّق - وهو المعنى الخفيّ - فإنّنا نرى المعنى عندهم أنقى وأكتم إذا كان صمتاً، وذلك زيادة في التّعظيم وفتحاً لباب جديد في التبليغ هو الاستسراؤ، ولذلك قال القنّاد - وهو مخضرم القرنين الثالث والرابع - {من الطّويل}:

إن نطقوا أعجزك مرمي رموزهم وإن سكّوا هيهات منك اتّصاله⁽³⁾

(1) الزمالة القشيرية، مرجع سابق، ص 31.

(2) السراج الطّوسي: اللّمع في الصّوف، القاهرة، 1960، ص 414.

(3) ناجي حسين جودة: للمعرفة الصّوفيّة - دراسة فلسفيّة في مشكلات المعرفة - ط: 1. دار المهادي، بيروت 2006. ص 129.

لئن كان مرأى الكلام ملفوظا كان أومكتوبا هو التأثير في للتقبل انفعالا أو ذهنا أو ممارسة، ومن ثم إحداث التغيير في للقاصد أو للمواضعات فإننا نرى الرمز المغرب مواضعة جامعة بين ثلاث خصائص هي:

- أنه دالّ

- أنه إنجازه (أي ينجز الأحوال والمقامات بالكلمات)

- أنه كرامتي (لا سيما إذا حضى برؤاة شديدي الإيمان بقدرته الانجازية).

الإغراب في الرمز الصوفي إذن قصديته مختلفة، إنما لا تروم الإفهام بقدر ما تروم الإعتماد، وبالتالي لم يُعد سائفا النظر إلى الرمز في ذاته بل في مؤشرات ومرامي التي متى ألغيناها ألغينا جزءا معتبرا من معماره إن لم يكن إعلاما مطلقا له. لذا فإنه مواضعة غير مُشرعة على العموم إنما هي اتفاق محدود يُقاس التجربة بالتعبير ويُكافئ إغرابه بطبيعة التجربة لا بما سلّم الناس به فالفوه حتى صار عادة. أسّ الرمز بهذا الاعتبار توفيق ذاتي ذو وجهين متباينين هما:

- التفسير عن التجربة/طاقة قد تكون الصرخة أو الزعقة وجهها المادي.

- التفسير على التجربة أي حجبها حجابا مُبينًا عما بين اللفظ والمعنى من بؤن.

إنّ اعتبارنا الرمز مواضعة خاصة معناه إقرارنا بمخالفته للمواضعات المشتركة أو العامة، فإذا كانت الكلمات أمارّة على التفكير وتصويرا لفظيا له بما لا يُربك الناس أو يُشوش أفهامهم فإنّ الرمز عند الصوفيّة يفصل وجوبًا هذه الصلة التلازميّة: إنّه تصنيع لفظي خاص لا يمس التجربة بل يصوغها ان تطالما الأفهام ويعمل على إغرابها فتكون حينها دلالاتها مفقودة لا يطالما الوعي إلاّ حدسا وتخمينًا.

ومخصوصيّة المواضعة مناطها في اعتقادنا انفتاحها، إنما مرنة بحيث يُختن كلّ قارئ معانيها والقدر نفسه بكلّ قارئ على استكناها، وبالتالي تكون معاني الرموز على أقدار الأفهام انكشافا وانغلاقًا. بعضها يأتي القارئ عفواً وبعضها يأتيه خرقًا.

وإنّا واجدون في الرمز للمغرب خاصيّة هي لبياتها ووضوحها لا تُدرّك، ألا وهي الاقتصاد في المعنى أو لنقل البلاغة في الإيجاز والاختزال في التعبير -لفظًا ومعنى- اختزال يستحثّ القارئ أن يعمل فهمه حتى يُدرّكه، لأنّه متى كان المعنى وفيرًا والتعبير

عنه مديداً كفى القارئ مؤونة الفهم وتوليد الدلالات لأنه يقدّمها جاهزة. وبالتالي نقف على تقابل ثبينة الترسمة التالية:



ولقد جعل الإقلال الصَوْن على نقطة تماس بين فضاءين متضادين أحدهما يؤدي إلى الإلماح والفهم، وثانيهما يؤدي إلى الإلغاز فالمي. ولهذا تحديداً كثيراً ما نستشعر مدى قرب النصوص الصَوْن وفقرها البديعة من الأمثال والحكم وهو ما أخرجها على هيئة تسمح بتعدد المعنى وتعدد القراءة ناهيك عن علقوها في الأذهان خلاصاتٍ للتجربة برمتها.

فمثلما تُخلص الرياضات البدن من الكدورات بالرياضات يُخلص الرمزُ العبارة من الزبادات، كلاهما-البدن والرمز-تنتم تنقيتها تنقية الصائغ للحلية حتى تنصقل قُبْهَج. وبالتالي يصير الإغراب في الصياغة مذهباً في تعاطي المعنى وطريقاً من الطرق المُغربة إليه.

واستباحت لسم الإقلال ما انفك الصَوْن يصدحون بأن "علمهم إشارة، فإذا صار عبارة خفي"⁽²⁾. ولعلّه غير خفي عنكم ما في نعت الإشارة بالعلم من دلالة تنزاح عن الإشارة بما هي بداهة وضرورة إلى دلالة العلم للمستقل بذاته. ولذا أقر الغزالي أنه "لا يحاول مُعبر أن يعبر عن الحقيقة الصَوْن إلاّ اشتمل لفظه على عطلا صريح لا يمكنه الاحتراز عنه"⁽³⁾.

(1) للنظر في الإيجاز بمعناه البلاغي الأدبي ننظر: نور الهدى باديس: بلاغة الوفرة وبلاغة الندرة- بحث في الإيجاز والإطناب-، ط: 1، دار الساقي، بيروت 2008.

(2) السراج الطوسي: اللّمع في التصوّف، مرجع سابق، ص 414.

(3) أبو حامد الغزالي: المنقذ من الضلال، القاهرة، 1316 هـ، ص 36.

ولذلك كانت كل كلمة عندهم رمزا استخدم لغرض تعبيرى يفوق الحسن مما أضفى قابلية تأويلية أكبر، قابلية شوّشت ما رَسَخ من عادات في التقبّل فكان التحرّز من الرموز ردّ فعل على الإقصاء القصديّ الذي نصّ عليه الصّوفيّة، يقول الكلابذي في هذا السياق: "اصطلحت هذه الطائفة على ألفاظها في علومها، تعارفوها بينهم ورمزوا بها، فأدركه صاحبه، وخفي على السامع الذي لم يحلّ مقامه، فأما أن يحسن ظنّه بالقاتل فيقبله، ويرجع إلى نفسه فيحكم عليها بقصور فهمه عنها أو بسوء ظنّه به فيهوس قاتله وينسبه إلى الهذيان"⁽¹⁾. وقال بعض المتكلّمين لأبي العباس بن عطاء: "ما بالكم أيّها المتصوّفة قد اشتغتم ألفاظا أغرتم بها على السامعين، وخرجتم عن اللسان المعتاد، هل هذا إلّا طلب للتبويه، أو سرّ لعوار المذهب، فقال أبو العباس: ما فعلنا ذلك إلّا لغيرتنا عليه لعزّه كيلا يُشِرّ بها غير طائفتنا"⁽²⁾.

ليس الرمز إذن مجرد تصوير إشاريّ للتحرية، بل هو بمثابة أدوات موقظة للمشاعر محفّزة لها للعودة إلى جذوتها الأولى شريطة أن يكون ثمة استعداد قبليّ. وقد درس ولتر ترنس ستيس W.T. Stace (1886-1967) هذه المسألة بتعمّق في كتابه "التصوّف والفلسفة" / *Mysticism and philosophy*⁽³⁾ وذلك في فصل خاصّ عنوانه "التصوّف والفلسفة" / *Mysticism and language* عارضا كلّ النظريات التي قيلت في تفسير ذلك، ويرى ستيس أنّ تمثّر التعبير عن حقائق التصوّف باللفاظ اللّغة راجع أساسا إلى أنّ اللّغة مصبوبة في قوالب العقل، والصّوفيّ تجربته تنتمي بالضرورة إلى عالم آخر هو عالم الواحد لا الكثير، وهو حين ينتهي من تجربته ويريد نقل مضمونها إلى الغير، من خلال عمليّة تدكّر لها، تخرج الكلمات من فمه ذات متناقضات، وهنا يتهم اللّغة بالقصور، ويعلن أنّ تجربته بما لا يمكن التعبير عنه"⁽⁴⁾.

(1) الكلابذي: التعرّف لمذهب أهل التصوّف، القاهرة 1960، ص 88.

(2) المرجع السابق، ص 88 - 89.

(3) *Mysticism and philosophy; Macmillan & Co. Ltd. London 1961.* (3)
W. T. Stace:

(4) *IBID; p. 272-306.* (4)

ويؤكد ما ذكره ستيس قول الحلاج: "التوحيد خارج عن الكلمة حتى يُعبّر عنه"⁽¹⁾. ويؤيده كذلك ما ذكره النفري - وهو أحد صوفيّة القرن الرابع ممّن غلبت عليهم الرّمزيّة في التعبير - في كتابه المواقف والمخاطبات، قال: "الحرف يعجز عن أن يخبر عن نفسه فكيف يُخبر عني"⁽²⁾. و"كلّما اتّسعت الرّؤية ضاقت العبارة"⁽³⁾.

هي إذن ألفاظ أقرب إلى دلالة للمواضعة منها إلى دلالة الوضع، دلالات خاصّة لا يمكن وصفها بأيّ عبارة ولا الإحاطة بها إلّا رمزا وإشارة⁽⁴⁾. فالتجربة الصّوفيّة لها من العمق في دلالات الألفاظ مثلما لها من العمق في نفس الصّوفي وقليه ممّا يجعل لغة الصّوفيّة في كثير من جوانبها لغة خاصّة تدور في إطار معجميّ خاصّ، ويمكن التماس أبرز قضاياها الدلاليّة في دلالة اللّغة الرّمزيّة والشّطح والتأويل الصّوفي⁽⁵⁾.

يبدو أنّ من أبرز أسباب شيوع الرّمزيّة عند الصّوفيّة تلك الحملة القويّة التي شنّها الفقهاء عليهم، حملة تشكيك وتكفير اضطرتهم إلى التّعمية بدءًا فالتّعمية مآلا سترًا لحقائقهم على العامة والفقهاء على حدّ سواء.

ولأن اللّغة مستوفاة قبلا والأغراض سطرّها نقاد الشّعر والبلاغة مبكّرا فإنّ الصّوفيّة اصطنعوا الأسلوب الرّمزيّ حيلةً فنيّة وتعبيريّة انزاح عن المداليل التقليديّة ومناحي الفهم والتفسير ليخلق معاني أخرى تتراوح بين الإغراب والتّعمية والتّمويه. تخليق صدم آفاق المتقبّلين وفتح أبوابا لأزمة مقبّنة بين الصّوفيّة من جهة والفقهاء والسّلطة من جهة أخرى.

(1) الحلاج: الأعمال الكاملة، نصوص الولاية، مرجع سابق، نصوص الولاية، مرجع سابق، ص 228.

(2) عبد الجبار النفري: كتاب المواقف وكتاب المخاطبات، تحقيق أرثريايوحنا أبري، مرجع سابق، ص 60.

(3) للرجع السابق، ص 24.

(4) نظرة أحمد نائل الجبوري: خصائص التجربة الصّوفيّة في الإسلام، دراسة ونقد، بيت الحكمة، بغداد 2001. ص 12.

(5) ينظر المصدر نفسه، ص 95 - 104، وعمّد عاهد الجاهري: بنية العقل العربي - دراسة تحليليّة نقدية لتنظيم المعرفة في الثقافة العربيّة - ص 287 - 289.

فإذا كانت القاعدة الخطائية تنصّ على التحرّز من الغموض فإنّ الصّوفي يضرب
بها الحائط مُدركاً أنّ السّهولة تقف حاجزاً عن إحداث الأثر المطلوب في المتقبّل، كما
أنّ الكتابة متى صيغت بدافع قصديّ لمراعاة أفهام المتقبّلين خسرت الكثير من
فرادها، لهذا تحديداً بدت أساليهم متحرّرة من أسر الصّوابط فكانت الرّموز
والشطحات دليلاً بيّناً على ذلك.

من الرّمز إلى النصّ المعنى

الخطاب الصوفي هو الخطاب الوحيد المحكوم ببعدين متباينين متصارعين في آنٍ هما: البوح والستر، وذلك استتباعاً لوقوعه بين قطبين متناقضين بدورها هما: العبارة والإشارة، بين ما ينقال بطبيعته من حيث كونه قابلاً للقول ويُحيط به العبارة، وبين ما لا ينقال إمّا لأنّ بينه الداخلية مستعصية، فيكون بذلك ممتنعاً امتناعاً ذاتياً، أو أنّه قابل للبوّح غير أنّه تعوُّذ أداة التعبير فيكون بذلك ممتنعاً امتناعاً موضوعياً. ولهذا فالصوفي إمّا هو مغامر بالضرورة كاشفاً ما لا ينقال بما ينقال، محاولاً ترجمة الرؤيا باللغة، ترجمة تستوجب كفاءة تعبيرية إشارية مثلما تستوجب وبالقدر نفسه - في نظرنا - كفاءة تقبّلية. و"كلّما اتسعت الرؤية ضاقت العبارة"⁽¹⁾. فكلّما زادت الأنا اتساعاً، ضاقت العبارة، وتقلّصت إمكانية التعبير حتى تغلق دالّتها تماماً.

لقد تجاوزت الإمكانيات الإخبارية في الرّمز الصوفي الحدود البنيوية البسيطة. فلم يعد في وسع العبارة حمل المعاني الرمزية، فتحوّلت إلى إشارات جنح فيها الصوفيّة إلى التركيز والتكثيف والاقتصاد في العلامة، فالإشارة عند الحلاج مثلاً "ليست مجرد شكل لمضمون يمكن التعبير عنه تعبيراً آخر، وإمّا الإشارة شيء غامض كالصرخة، فهي توجد أو لا توجد، ووجودها لا مردّ له، إمّا صورة المعرفة الشعرية، وحدث صوفي لرؤية القلب، فهي أشبه بالنقطة التي لا تزيد

(1) محمد بن عبد الجبار النفري: كتاب المواقف والمخاطبات، تحقيق: أرثر يوحنا أبري، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1997. ص 51.

أو تنقص، رغم أنها أصل الخط والقوس وهندسة للرئي جميعاً، وفي الإشارة مصدر الشعر والفكر معاً، والصورة الإشارية مرآة يتجلى فيها الموجود بالذات⁽¹⁾.

1 - في مفهوم التعمية

يدين علم التعمية بشقيه للعرب في ولادته ونشأته علماً مؤسساً منظماً. وأول العلماء العرب في التعمية هو الخليل بن أحمد الفراهيدي (100 - 173 هـ) الذي ينسب إليه كتاب المعاني. الخليل هو عالم اللغة العربية المشهور وواضع علم العروض وأول من كتب معجماً للغة العربية. ولكن أعظم العلماء العرب في هذا الميدان هو الفيلسوف العربي يعقوب بن إسحاق الكندي (185 - 260 هـ) الذي ضمت مؤلفاته الكثيرة أول كتاب معروف في علم التعمية وهو رسالة في استخراج المعاني استقصى فيه قواعد علم التعمية وأسرار اللغة العربية، واستخدم لأول مرة في التاريخ مفاهيم الإحصاء في تحليل النصوص المعقدة.

وازدهر علم التعمية عند العرب كذلك في القرن السابع الهجري، نتيجة لأسباب حضارية وعسكرية وسياسية برزت بعد اجتياح المغول للعالم الإسلامي وقيام الحملات الصليبية، وظهرت في تلك الفترة مؤلفات كثيرة في علم التعمية منها كتاب ابن عدلان (583-666 هـ) المؤلف للملك الأشرف/إسماعيل بن العباس الغساني (761-803 هـ)، وكتاب مفتاح الكنوز في إيضاح المرموز الذي كتبه علي بن الدريهم (712-762 هـ). وفك مغاليق هذا العلم توجبت معرفة بعلوم اللغة ودوران الحروف ومراتبها وقوانين الائتلاف والتناظر فيما بينها، ناهيك عن الإلمام بعلوم اللغة نحواً وصرفاً وأصواتاً وعروضاً ومعاجم وغيرها. ولقد مورس ذلك على القرآن الكريم فأحصيت كلماته وحروفه وآياته وسوره وانتهوا إلى معرفة دوران الحروف فيه ومراتبها.

(1) سامي علي: شعرية التصوف في شعر الخلاج، مجلة مواقف، العدد: 57، 1989. ص 11.

ولمّا كانت التعمية ذات وشائج بالتصوّف فإنّنا نجد ذا النّون المصريّ (ت 245 هـ) يُعنى بهذا العلم ويصنّف فيه كتابه: "حلّ الرّموز وبرء الأسقام في أصول اللّغات والأقلام"⁽¹⁾.

والعماء مصطلح صوفيّ تجاوز معنى عند ابن عربي معنى السّتر والتّغطية ليشير إلى "أولّ ظرف قبل كينونة الحقّ، وقد ورد في الصّحيح أنّه قيل لرسول الله: أين كان ربّنا قبل أن يخلق خلقه؟ قال: كان في عماء ما فوقه هواء وما تحته هواء. إنّما قال هذا من أجل أنّ العماء عند العرب: هو السّحاب الرّقي الذي تحته هواء وفوقه هواء، فلمّا سمّاه بالعماء أزال ما يسبق إلى فهم العرب من ذلك"⁽²⁾.

إنّ جوهر العالم والصّورة الأولى لنفس الرّحمان، ومنه وفيه ظهر كلّ ما سوى الله من حيث أنّ المخلوقات كلمات الله، يقول ابن عربي: "جميع الموجودات ظهر في العماء"⁽³⁾. قد يكون البحث عن المعنى في المشرّف والمعنى أمراً عسيراً لأنّ التعمية ما هي في نظرنا إلّا تضادّ قصديّتين: قصديّة واضح الرّمز وقصديّة فأكّه أو متدبّره، إذا اجتمعنا صار المعنى واضحاً وأبانت عن اتّفاق حاصل بين أفق انتظار الرّامز وأفق انتظار المتقبّل، ناهيك عن مقدّره التّأويليّة.

2 - السّيمياء بما هي رمزٌ بدليل

عرّف ابن عربي السّيمياء قال: "عندنا علم السّيمياء مشتق من السّمة وهي العلامة أي علم العلامات التي نصبت على ما تعطيه من الانفعالات من جمع حروف وتركيب أسماء وكلمات، فمن الناس من يعطي ذلك كله في بسم الله وحده، فيقوم له ذلك مقام جميع الأسماء كلها وتنزل من هذا العبد منزلة كن وهي آية من

(1) ذكره الباحث رمضان ششن في كتابه: نواذر المعطوطات في مكّبات تركيها (27/2).

نقلا عن: محمّد مراياتي ومحمّد مير علم ومحمّد حسان الطيّان: علم التعمية واستخراج المعنى عند العرب - دراسة وتحقيق لرسائل الكندي وابن عدلان وابن الدّرهيم -، تقديم: شاكّر الفخام، مجمع اللّغة العربيّة بدمشق، 1987. ج: 1، ص 49.

(2) ابن عربي: الفتوحات المكيّة، ج: 2، ص 310.

(3) للرجع السابق، ج: 3، ص 310.

فاتحة الكتاب ومن هنا تفعل لا من بسملة سائر السور وما عند أكثر الناس من ذلك خير والبسملة التي تفعل عنها الكائنات على الإطلاق هي بسملة الفاتحة وأما بسملة سائر السور فهي لأمر خاص⁽¹⁾.

وإن ما سنصطلح عليه بـ "السيمائية الصوفية" موصول بالأبعاد الروحية للقرآن صلته بمراتب السلوك وذلك ضمن تصوّر عام يرى الكون وما فيه علامات جدية بالتفكير والتدبر، شاهدة كلّها على الربوبية. وفي المجال نفسه نجد الحارث المحاسبي (ت 243 هـ) يقول: "الأدلة نوعان، عيان ظاهراً أو خبر قاهر... فالعيان شاهد يدل على الغيب والخبر يدل على الصدق"⁽²⁾. المقصود بـ "العيان الظاهر" هو العالم أو الكون، الذي هو "شاهد على الغيب" وعلى الألوهية والقدرة، أما المقصود بـ "الخبر القاهر" فهو القرآن والسنة وصدقهما اليقيني.

ما السيمياء الصوفية إذن إلا ضرباً من ضروب القراءة نستهدي بالقرآن وتقوى بالرياضات والمجاهدات، ولعلّي لا أجناب الصواب إذا اعتبرت قوله تعالى: "إنّ في ذلك لآياتٍ للمتوسّمين"⁽³⁾. دليلاً مهماً استهدي به صوفية كثير.

غير أنّ الأمر لا يقف عند هذا الحدّ، فضلاً عن كلام الله اللغوي/القرآن يرى الصوفية أنّ كلمات الله منشورة في الوجود، وبمقدّمهم يوازنون بين الكلام اللغوي والكلام الوجودي وضرورة قراءتهما معاً بل وفهم كلّ منهما في ضوء الآخر⁽⁴⁾.

إنّ في ظلّ هذا الربط المحكم بين العلامة المعنوية ودلالاتها الكونية والإيمانية لا يصير الرمز أمانة على اكتناز المعاني فحسب بل هو صون لها وتضييق على سبل بلوغها، حتّى أنّ فكّ تلاسمها صار علماً تماماً كعلم وضعها. وهنا يكون التعقيد مضاعفاً لأنّ تحصيل الدلالة لا يكون بالتحول من الظاهر إلى الباطن بل بمناجاة الرموز والتماهي معها فتصير الذات تماماً كما الرمز رمواً.

(1) ابن عربي: الفتوحات المكية، مرجع سابق، ج: 2، ص 135.

(2) الجاحظ: البيان والبيان، تحقيق: حسن السنوسي، ط: 2، المكتبة التجارية، القاهرة 1932، ج: 1، ص 81.

(3) الحجر (15)، الآية: 75.

(4) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، تحقيق: عبد الكريم عثمان، ط: 1، مكتبة وهبة، القاهرة 1966، ص 5 - 66.

وقد حصّن ابن خلدون التّسمياء بفصل عنوانه بـ "علم أسرار الحروف" ونعته نعتاً جامعاً قال: "هو من الطّلسمات، وهو علم حادث ظهر عند الغلاة من المتصوّفة ممّن جنحوا إلى كشف حجاب الحسّ وإظهار الخوارق والتّصرف في عالم العناصر"⁽¹⁾. وبهذا صار الحرف والرمز علامة طليماً محجوباً عن الأغيار يسير أغواره قلةً بطريق المشاهدة والتّوفيق الإلهي لا معرفةً فحسب، بل تصرفاً في طبائع الحروف وأسرارها السّارية في الأسماء سرّياتها في الأكوان، وهم في ذلك يصيدون عن اعتبار "موضوع الطّلسم روحاً في حسد لأنّه ربط الطّبايع الغلويّة بالطّبايع السّفليّة... وتصرفهم حاصل بالمشاهدة والكشف من التّور الإلهي والإمداد الرّبانيّ.. فتصير الطّبيعة طائفة غير مستعصية ولا محتاج إلى مدد من القوى الفلكيّة لأنّ مدد الصّوتي أعلى منها"⁽²⁾.

ما الحرف وما العدد إذن إلّا علامة تمارس أقصى سبيل التّضييق على المتقبّلين لأنّها دالّةٌ بشروط وغير معدّة لتداول واسع الآفاق مثلما أنّها لا تكتنّز سرّاً فحسب بل قدرةً على التّصرف في النفوس والأكوان والطّبايع.

وإنّه يتحوّل الرّمز من الإغراب إلى التّعمية صار التّصوّف من العلوم السّريّة التي نعتّز الكتابة فيها مثلما يعمّر فهمها ناهيك عن كشفها وإظهارها. وإنّ استخراج المعنى من الرّمز الصّوتي هو فكّ لتشفير، تشفير ما عاد مداره الكلمة بل الحرف بل النّقطة التي عليه، صارت كلّها رموزاً وعلوماً.

بهذا الاستبصار صارت للحرف صفات وحالات ومادّة وتفسير وتأويل كما له قوّة عقليّة تشير إلى العالم الرّوحانيّ والعالم الجسديّ. وقد ذهب الفلقشندي (ت 821 هـ) إلى اعتبار استخراج المعنى ترجمة⁽³⁾.

(1) ابن خلدون: لفتحة، دار الكتاب العربي ومكتبة المدرسة، المجلد الأوّل (د-ت)، ص 93.

(2) المرجع السابق، ص 939.

(3) قال: "الكتابة بقلم اصطلاح عليه للرسل وللرسل إليه لا يعرفه غيرها ممّن لعلّة يشق عليه، ويستى التّعمية، وأهل زماننا يعمّون عنه بحلّ المترجم، وفيه نظر، فإنّ الترجمة عبارة عن كشف المعنى، ومنه سميّ للمعبر لغيره عن لغة لا يعرفها بالترجمان، وإليه ينحلّ لفظ الحلّ أيضاً، إذ المراد بالحلّ إزالة الغمّ، فيصير المراد بحلّ المترجم أو حلّ الحلّ، ولو عبّر عنه بحلّ للمعنى لكان أوفقّ للفرض المطلوب".

أحمد بن عليّ الفلقشندي: صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصريّة العامة 1985 (نسخة مصوّرة عن الطّبعة الأميريّة)، ج: 9، ص 230.

3 - التعمية بما هي تشفير قصدي

لئن عدَّ الصَّوْفِيَّة رموزهم للمعنة أسرارًا فإننا حينما نتدبرها من منظور تواصلِي نلفاها معضلة حقيقيَّة لأنَّها تبدو - ومنذ الوهلة الأولى - خارج قوانين التواصل، لأنَّ مداليل الرَّمز هي بدورها مسطوَّرة، فالرَّمز مضامينه غير مُطلقة ولا هي متباينة بحسب فاهميتها وأنَّما هي لطائف ومعاني محدَّدة. ولعلَّ حرص الصَّوْفِيِّين على التضييق دفعهم إلى شرح رموزهم شرحًا يوجِّه الفهم ويؤثِّر فيه، وذلك من مثل ما فعله ابن عربي لديوانه ترجمان الأشواق.

هو إذن تشفير قصديّ نراه محاطًا بحالة من الهيبة والتعالي تبدو بموجبها العلامة شكلًا أو حرفًا أو ترسيمة بمنأى تامَّ عن الإدراك اليسير، بل هي مُدهشة مُثيرة للرَّهبة والرهيب بما هي إشعارٌ بالجهل والعجز عن التأويل.

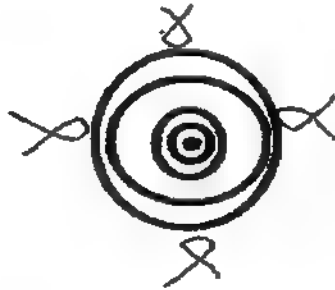
نخلص إذن إلى استنتاج مداره أنَّ الرَّمز الصَّوْفِي منزاعٌ بالضرورة عن غيره من الرموز أدبيَّة كانت أو فقهية أو شعريَّة، لا يعبر عن النظام الدلاليّ للبنية الثقافيَّة العامَّة التي أنتجته بل عن ذات الكاتب وعالمه الخاصِّ فحسب. إنَّه ابتدأ لشفرة خاصَّة في التعبير، ولعلَّ هذا التعالي مردهُ حرصُ الصَّوْفِيَّة على الإقرار بأنَّها لطائفُ منيةٍ إلهاميَّة قد تردُّ صحواً أو سكرًا ومصدرها القدسيّ هذا تعجيزٌ مسبقٌ للمتقبِّلين ولناهمهم أو سُبِّلهم في الفهم ما لم تتدخل العناية الإلهيَّة لوهب بعض البشر طاقاتٍ خاصَّة تمكِّنهم من الفهم أو لنقل ببعض التحوُّز شفرة إلهيَّة لا تحلُّها إلَّا قوَّة إلهيَّة خاصَّة.

وإذا نحن تفحصنا دوائر التعمية وجدناها ثلاثة:

- تعمية بالمعاني المشتقة من لفظ الحرف.
- تعمية الكلمة بتغيير مراتب حروفها.
- تعمية بزيادة الحروف أو نقصانها.

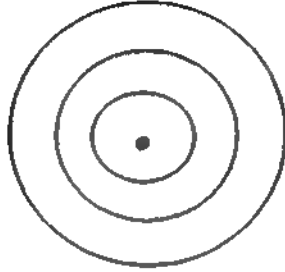
4 - طرائق التعمية

- تكون التعمية بطرائق مختلفة أبرزها⁽¹⁾:
 النصّ الواضح: تعميته متحققة بالحروف المستعملة. (وهذا نراه من أكثر السبل تحدياً).
 (نستدل بما صاغه الحلاج في "طاسين الفهم" قال: "كأني كأني أو كأني هو، أو هو أني، لا يروعي إن كنت أني"⁽²⁾)
- طريقة القلب/Transposition: تقوم على تغيير مواقع حروف النصّ الواضح وفق ترتيب معيّن للحصول على النصّ للمعنى. (قال الحلاج: "أقلب الكلام وغب عن الأوهام وارفع الأقدام عن الورا والأمام، واقطع تيه النظم والنظام، وكن هائما مع الهيام"⁽³⁾).
- طريقة الإحاضة/Substitution: وقد تُسمى التبديل، يُبدل فيها بكل حرف شكل أو رمز أو حرف محدّد ثابت دائماً. ويمكن أن يُبدل بأحد الحروف أكثر من حرف.
 (نحيل على "طاسين التنزيه" وتفسيره الترسيم التالية بقوله: "هذه مكان الطاء والسين، والنفي والإثبات وهذه صورتها"⁽⁴⁾).



-
- (1) عقيل عكموش العنكي: المقاربة اللغوية في الخطاب الصوتي، مرجع سابق، ص ص 36-38.
- (2) الحلاج. كتاب الطواسين، مرجع سابق، ص 138.
- (3) المرجع السابق، طاسين النقطة، ص 148.
- (4) الحلاج: الأعمال الكاملة، مرجع سابق، ص 209.

- **الأغفال/Nulls:** هي أشكال زائدة تُفَحَّمُ في حروف التعمية طلباً للمبالغة في التعمية مما يجعل استخراجها عسيراً. (نحيل على "طاسين التنزيه" وتحديدًا الرسم التالي⁽¹⁾):



- عن (ن) -

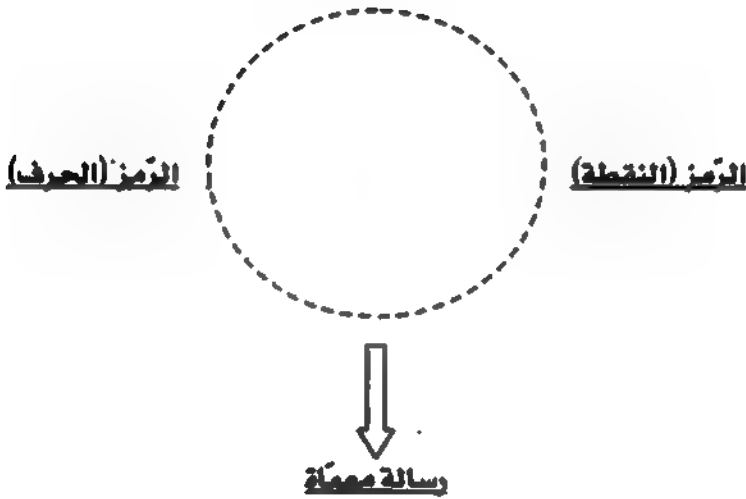
- **حروف التعمية/Cipher alphabet:** هي الأشكال المعتمدة في النصّ المقمّى، ويمكن أن تكون أشكالاً ليست منسوبة إلى شيء من الحروف، أو تكون أشكال الحروف نفسها، أو كلمات جنس أو نوع، أو حروفاً من كلمات، أو أرقاماً. (نحيل على الرسم الطلسمي التالي⁽²⁾):



- (1) المرجع السابق، ص 167. ويقول في النقطة تحديداً بما هي منبع الحق: "النقطة أصل كلّ خطّ والخطّ كلّ نقط مجتمعة فلا غنى للخطّ عن النقطة ولا للنقطة عن الخطّ، وكلّ خطّ مستقيم أو منحرف فهو متحرك عن النقطة بعينها".
- (2) الخلاج: الأعمال الكاملة، مرجع سابق، ص 252. المرجع السابق، ص 257.

ما قد تبيننا سبلا في التعمية مغربةً كلّها إغراباً مخالفاً لما هو في الشعر مثلاً، فإذا كان في هذا الفن باباً لإنتاج جمال جديد والإلتئاذ به - لاسيما عند المولدين - فإنه في النصّ الصوفي بابٌ لإنتاج تعمية جديدة حرفاً وحركة ونقطة ومساحة وعدداً... فصّن ذلك خرق قصديّ لعادة الإبانة والإيضاح في التّواصل باعتبارهما مستهلكين عاجزين. ولعلّ التّرسيم التّالية توضّح ما نرمي إليه:

الرمز (الكلمة)



بهذه التّرسيمه نخلص إلى اعتبار الرمز باباً لا للتعمية فحسب بل للطلاسم التي تمخّضت إلى علم أسرار الحروف الذي تمّ الاصطلاح على تسميته بـ "السّمياء".

5 - الرمز الصوفي طلسمًا (1) سحريًا (2)

لقد سبق أن بينّا ما طرأ على الرمز الصوفي من تبدل وتغيّر - دلاليًا ووظيفيًا - وذلك لاعتبارات مختلفة منها ما يتصل بضرورة المصطلح ومنها ما يتصل بسيرورات الفهم والتقبّل، ولعلنا لا نغائب الصواب إذا سلّمنا بأنّ تمخّض الرمز الصوفي من

(1) "الطّلمس" كلمة أعجميّة يستعملها العرب بمعنى الخفاء والكتم. واعتبر ابن عربي الإنسان هو طلسم العالم، أي سرّه.

سعاد الحكيم: للمعجم الصوفي، الحكمة في حدود الكلمة، مرجع سابق، ص 785. طلسم وجمعها طلاس (تسمى في اللاتينية amuletum ولفظها في اليونانية قريب للفظ العربي، ومن العربية انتقل اللفظ إلى اللغة الإنكليزية talisman) هي عسوط وكتابات لا تحتوي على معنى واضح ومفهوم يستخدمها السحرة أو أتباع بعض المعتقدات وتكون تمويذة ما يُرغم أنّها تدفع كل مؤذٍ و/أو تجلب الحظ السعيد. الطلاس عادة تكون كتابة على ورق لكن أحياناً قد تشمل أحجار عليها نقوش أو رموز صلبة أو محزّز وكذلك قد تشمل ما يسمى الحرز.

وجدت الطلاس في حضارات عديدة في الشرق الأوسط ومن بينها حضارات بلاد ما بين النهرين ومن ضمنهم السومريون والبابليون القدماء إضافة إلى الفراعنة والعرب في الجاهلية. (2) تعريف السحر: عن السحر وتعريفه لغة واصطلاحاً وقالوا: أصل السحر صرف الشيء عن حقيقته إلى غيره، ومن السحر الأحدة التي تأخذ العين حتى يُظن أن الأمر كما يرى وليس كما يُرى. ثم هو رقى وعقد وكلام يتكلّم به الساحر أو يكتبه فيؤثر في بدن المسحور أو قلبه أو عقله من غير مباشرة له، وله حقيقة، منه ما يقتل، ومنه ما يمرض، ومنه ما يأخذ الرجل عن امرأته فيمنعه وطعها، ومنه ما يفرق بين المرء وزوجه، ومنه ما يفيض أحدهما على الآخر "انظر لسان العرب مادة سحر، والطب من الكتاب والسنة للبغدادي في فصل العين حتى والرقية منها".

يقول القرطبي عند تفسيره للآية 102 من سورة البقرة: قيل: السحر أصله التمويه بالحيل والتحايل، وهو أن يفعل الساحر أشياء ومعاني، فيُخيل للمسحور أنّها بخلاف ما هي به كالذي يرى السراب من بعيد فيُخيل إليه أنه ماء (يقولون كالسراب غر من رآه وأخلف من رجاه)، وركاب السفينة السائرة سيواً حينئذ يُخيل إليه أن ما يرى من الأشجار والجبال سائرة معه. وقيل: هو مشتق من سَحَرْتُ المصيّ إذا خدعته، وقيل: أصله الصّرف، يقال: ما سَحَرَك عن كذا، أي ما صرفك عنه. وقيل: أصله الاستمالة، وكلّ مَنْ استمالك فقد سحرَكَ.

أبو عبد الله الأنصاري القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ط: 2، دار الكتب المصرية، ج: 1، القاهرة 1935. ص 124.

مدلوله التعبيريّ الإيمانيّ إلى مدلول إنجازيّ {من قبيل سحر الحروف وسحر الأعداد وسحر الطلاسم وسحر الأوقاف (أو الجداول السّحرية) وسحر الأسماء وسحر الدّعوات...} مردّه ما رافق الخطاب الصّوفي منذ بداياته من قدرات خارقة تجلّت في الكرامات التي اختصّ بها بعض الصّوّفة والتي جانست للمعجزات التي اختصّ بها الأنبياء، وبالتالي فإنّ الخطاب الصّوفي لازمه منذ بداياته طقوس مخصوصة سواء أكان شفويّاً أو كتابيّاً أضفت عليه هالة من القداسة استمدّها من الخاصيّة السّحرية لّلغة العربيّة بما هي لغة القرآن الكريم، ولذلك نجد في أغلب الوصفات المكتوبة أو الشفوية آيات من كتاب الله وأسماء الله الحسنى جنباً إلى جنب مع الأرقام أو الرموز الغامضة لاعتقادهم أن اجتماعها كلها في نفس الوقت والمكان يُحدّث الأثر المطلوب.

للحروف طبيعة قدسيّة بمعنى أنّها رموز إلهيّة. ويُشيد سحر الحروف مشروعته على أساس مزدوج: الأسطورة والقرآن، وفيما يلي أسطورة تحكي أصل هذا السّحر: "لَمَّا خَلَقَ اللَّهُ تَعَالَى آدَمَ، عَلَّمَهُ سَبْعِينَ أَلْفَ بَابٍ مِنَ الْعِلْمِ وَعَلَّمَهُ أَلْفَ حَرْفٍ... وَبَثَّ فِيهِ سِرّاً لَمْ يَبَيِّنْهُ فِي الْمَلَأَكَةِ. فَسَبَبَ ذَلِكَ حَرَّتِ الْأَحْرَفُ عَلَى لِسَانِ آدَمَ بِفَنُونِ الْجُرَيَّانِ وَفَنُونِ اللَّغَاتِ، فَتَكَلَّمَ آدَمُ بِسَبْعِمِائَةِ لُغَةٍ أَفْضَلُهَا الْعَرَبِيَّةُ، وَلَهُ فِي عِلْمِ الْحُرُوفِ كِتَابَانِ هُمَا كِتَابُ السِّرِّ الْمُسْتَقِيمِ وَكِتَابُ سِرِّ الْخَفَايَا. وَمِنْ هَذَيْنِ الْكِتَابَيْنِ تَفَرَّعَتِ سَائِرُ الْعُلُومِ الْحَرْفِيَّةِ وَالْأَسْرَارِ الْعَدَدِيَّةِ بَيْنَ النَّاسِ أُمَّةٌ بَعْدَ أُمَّةٍ إِلَى زَمَانِنَا هَذَا... وَوَرِثَ بَعْدَهُ عِلْمُ الْحُرُوفِ إِدْرِيسُ عَلَيْهِ السَّلَامُ، وَهُوَ نَبِيٌّ مَرْسَلٌ وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْهِ ثَلَاثِينَ صَحِيفَةً وَوُلِدَ بِمِصْرَ وَاسْمُهُ بِالْيُونَانِيَّةِ (رَمِيسَ) وَعَرَبِيٌّ، فَقِيلَ هَرَمِسَ وَبِالْعِبْرَانِيَّةِ اسْمُهُ أَحْنُون... إِلَيْهِ انْتَهَتْ الرِّيَاسَةُ فِي الْعُلُومِ الْحَرْفِيَّةِ وَالْأَسْرَارِ الْعَدَدِيَّةِ، وَلَهُ كِتَابٌ "كَنْزُ الْأَسْرَارِ وَذَخَائِرُ الْأَبْرَارِ"⁽¹⁾.

وتستهلّ العديد من السّور في القرآن بحروف مجهولة للمعنى، مثل "المص" (الأعراف، 1) و"الم" (الرعد، 1) و"حم" (غافر، 1). وقد أطلق الفقهاء المسلمون

(1) عماد أسليم: الإسلام والسّحر، سلسلة كتاب الجيب، الكتاب: 1، جويلية 2000، منشورات الزمن، الرباط، ص 106. نقلا عن: نادية بالحاج: التطييب والسّحر في المغرب، الشركة المغربية للنشر والتّوزيع، 1986.

على هذه الحروف والتعابير اسم "الحروف المتقاطعة" بما هي مستودع للأسرار، الأمر الذي فتح المجال لمحاولات عديدة لفك لغزها، من قبل الصوفية خصوصاً. وقد استخدمت الحروف طقوسياً في العرافة والتصوف على حد سواء، بيد أن الاستعمال الثاني هو الذي يهتَمنا.

ولئن شاع البحث في السحر بما هو أحد مفاهيم الخطاب الأنثروبولوجي بما هو مجموعة من الممارسات والتمثيلات التي نادراً ما يتم تحديدها قياساً بالعلم أو قياساً بالدين، فإننا سنحيدُ عن هذا التوجّه قليلاً لننظر في الرمز الصوفي بما هو طلسم سحري ذو قدرة إنجازية عالية، قدرة حرص الصوفية على تنقيتها من كل شائبة إيمانية. وستطرق في هذا المبحث إلى جانبين:

الأول: الرمز بما هو اكتناز قبلي للعلوم والقدرات (حروف، أرقام، أوقاف...) أي الرمز بما هو كثوُنٌ مُسبق للقدرة ولا دخل للصوفي فيها إلا من حيث العلم بما. الثاني: الرمز بما هو إنجاز، تصرف لهذه القدرة/إنفاذها في الموجودات باعتبار قوة طلسمها.

وقبل ذلك نبين أن الطلاسم في التصوف على ثلاثة أضرب الجامع بينها إقرار قبلي بانطوائها على خواص سحرية:

- طلاسم عددية (توضع أعداد الحروف بدلا عن الحروف).
- طلاسم حرّية (توضع الحروف بأعداد وأوضاع وأنماط وأعداد محسوبة).
- طلاسم لغوية (عبارات ملفزة ترتب فيها الحروف على غير سياقاتها المألوفة والمفهومة).

يدو الرمز طلسماً سحرياً متكاملًا في عمقه مع الكرامة الصوفية وكلاهما لا يستقيم النظر فيهما بمعيار تكفيرٍ لأحدهما بتكاملان تكاملاً خفياً راسمين صورة الصوفي بما هو مستلهم للروحانية الإلهية في جميع تجلياتها كونا وطبيعة وحرفاً ورقماً... رغم محاولات الفقهاء التفريق بين السحر والدين ورغم تحذيراتهم للمؤكّدة من الطلاسم وطاقاتها فإنهم يسيحون بعضه منعاً للأذى ويرخصون للمؤمن إزالة السحر، بل ويمدّونه بالطقوس الضرورية لإنجاز ذلك. لكأنه انحراف سلوكي وإيماني فالتّ ولكنّه تحت السيطرة وقابل للإنضباط والعقلنة والتقييد بالتشريع.

وانطلاقاً من العديد من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية والنقاشات الفقهية تبين صعوبة الخوض في هذه المسألة. ففي الواقع تحظر الشريعة السحر في الظاهر، وعلى مستوى الخطاب نراهم سرهمي الطعن في مصداقية الرموز الصوفية بما هي شعبة وزكورة والطعن في إيمان الصوفية واعتبار طلابهم تسلاً لديانات مناهضة للإسلام، ومن جانب آخر نرى الفقهاء ينحون منحى سحرياً طلسمياً في استبطان أوائل الحروف المقطعة أوائل السور ناهيك عن معاني الآيات والأحاديث النبوية. غير أن الصوفية لا يمدون الرد وذلك بتأكيدهم أن الطلاسم وما تنطوي عليها من قدرة وما ينطوون هم عليه من كفاءة فهم وتوظيف ما هو إلا امتداد لقدرة إلهية خاصة حصّتهم بما لله دون سواهم، وبالتالي فإنهم بمثابة الأئمة والأوصياء عليها.

وقد اعترف ابن عربي بذلك فقال في فتوحاته: "ومنهم الساحرون: السحر بالإطلاق صفة مذمومة وحظ الأولياء منها ما أطلعهم الله عليه من علم الحروف وهو علم الأولياء فيتعلمون ما أودع الله في الحروف والأسماء من الخواص العجيبة التي تنفعل عنها الأشياء لهم في عالم الحقيقة والخيال، فهو وإن كان مذموماً بالإطلاق فهو محمود بالتقييد وهو من باب الكرامات وهو عين السحر عند العلماء فقد كانت سحرة موسى مازال عنهم علم السحر مع كونهم آمنوا برب موسى وهارون ودخلوا في دين الله وآثروا الآخرة على الدنيا ورضوا بعذاب الله على يد فرعون مع كونهم يعلمون السحر ويسمى عندنا علم السيمياء مشتق من السمة وهي العلامة أي علم العلامات التي نصبت على ما تعطيه من الانفعالات من جمع حروف وتركيب أسماء وكلمات..."⁽¹⁾.

إن الطاقة الكامنة في الرمز الصوفي طلسمياً إنما هي في صميمها استثمار لطاقة النفس بما هي حقيقة مقدسة منبتها مقدس ومنطوية - لا محالة - على سرٍ روحي رباني رهيب، مثلما هو استثمار لما تنطوي عليه الأرقام والحروف من طاقات لم ينكرها القرآن وأقرها الفقهاء والصوفية على حدّ سواء، غير أن الفقهاء اكتفوا بإقرارها في حين تجاوز الصوفية ذلك عبر التفاد إليها وتطويعها في سياق عزائم سحرية

(1) ابن عربي: الفتوحات للكية، مرجع سابق، ج:3، ص ص 201 - 202.

خارقة، أو لنقل بتبسيط تفعيل القوى الكامنة في الحروف بتحويلها من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل.

وغير خفي وضع التفور والتهمة الذي تمّ تقبل الطلسم به، فالذائفة التي ما استساغت الرمز الصوفي في بساطته ووضوحه أنّ لها أن تقبله في تعقده؟ تقبله وسيلةً مُسخرة لخدمة النوايا والعزائم، أي تجاوز حملته التعبيرية إلى حملته السحرية الانجازية، إنّه أمر غاية في التعقيد تأسس منذ البدء على وضع اعتباري مُريب، خارق لما رسخ من تقاليد في الفهم والمقاربة والخطاب.

6 - التعمية بما هي تخليق لخطاب جديد

إنّ التسليم بأنّ "العبارة ستر"⁽¹⁾ و"الحرف فيج إبليس"⁽²⁾ يفضي بنا حتما إلى وعي الصوفيّة بماحس التعبير الذي قارب الاستحالة والعدميّة، فقصور العبارة استتبع قصور الرمز ممكناً كان أو ممثلاً فاستتبع قصور الحرف فـ "الحرف حجاب، والحجاب حرف". وهو ما استوجب تخليقاً لخطاب جديد هو التعمية.

إنّ الرمز المعنى بهذا الاعتبار ما عاد تحويلاً للدلالات المألوفة ولا هو تخليق لمعاني مبتدعة بل هو بتر لما بين الدوال ومداليلها من علائق، بل إنّ الدوال ما صارت منتظمة انتظاماً حرقياً معقولا بل إنّما عصفت بكلّ ما كتب في شأن الحروف وتجاوزها وعصاها من ذلك ما تعلق بالمعنى، من قبيل الغرابة والابتذال والوحشية ومخالفة القياس اللغوي. ومنها ما لا يتعلق بالمعنى، كالتناسف، وعصائص الحروف مجهورة أو مهموسة...

وإذا افترضنا أنّ النظام اللغويّ عموماً يستمدّ قيمته من دلالاته وليس من ذاته، وأنّ الدلالة تكون عندئذ هي الدال فإنّ هذا لا يعني تطابق المدلول والمعنى، لأنّ المدلول يمكن أن يكون واحداً ولكنّ للمعنى قد يختلف باختلاف الاستعمالات والستياقات التي ترد فيها الكلمة. إذا افترضنا كلّ ذلك ووازناه بالنصّ الصوفي المعنى وجدنا المكتوب أقرب إلى المواضع منها إلى الوضع، إذ تقصد الصوفيّة تعتيماً لدلالات

(1) النفري: للمواقف والمحاطبات، مرجع سابق، ص 118.

(2) للرجع سابق، ص 51.

نصوصهم نعتيما هيهات أن يفكّه تأويل¹ أو معجم، ولعلنا لا بجانب الصواب إذا عددناه شطحا لغويًا.

وإذا كانت القاعدة الخطائية تنصّ على التحرّر من الغموض ضمانًا لتحقيق الفهم، فإنّ الرمز الصوفي يعمل على خلاف هذه القاعدة بالكليّة بل إنّه باتر للبعد التواصليّ مُبطّن القصديّة من خطابه إلّا على أقلية مقصودة. بل إنّ الخطاب الصوفي في مجمله لم يُصنّع على نيّة الكتابة أو الحدث المنطوق المعدّ للتداول والتوثيق بل صيغ على سليفته بكرا غير يُحمَل ولا مصقول لئلاّ يسبّ أفق المستقبلين. ولعلنا لا بجانب الصواب إذا اعتبرنا الرمز الصوفي من أبرز آليات التغيير في أنساق الخطاب. وذلك لسبب بسيط ألا وهو أنّ حضور المعاني عند المتصوفة يخضع إلى استعدادات قبلية هي تحضيرات مسبقة منظّمة (أذكر، أورد، قراءات...) منها تتولد اللغة الصوفية، هذه التحضيرات تكون "الحال" - وهو مرحلة تلقّي المعاني دون إرادة أو اختيار فتنتصب على القلب دون قصد كإحدى حالات الفناء أو التحليق في عوالم روحية تجريدية غير مرتبطة بالواقع المادي، وبعد هذه الحالة تتمّ عملية البحث عن دلالات لتشكيل النصّ الصوفي بما هو تقرير وجداني يختلف من صوفي إلى آخر قياساً لعمق التجربة أو درجتها، اندفاعها أو إحجامها غير أنّ القدرة على صوغ النصّ إشارة أو عبارة لا تبدو واحدة عند الجميع، فالمرید في مراحله الأولى/الابتدائية قد يصرخ صرخات متتالية أو يتأوه أو تنكسر الكلمات في فكه أثر وقوعه في دائرة الحال فلا يستطيع تكوين نصّ بينما الشيخ - وقد عمّر المراحل النهائية في التصوف - يستطيع نقل بحمل حالات الوجد مكوناً النصّ، غير أنّ هذه القدرة هي بدورها مشروطة لأنّه إذا ما بلغ حالة الفناء فإنّه يصير عاجزاً عن نقل تفاصيلها... وهنا تحدّيدا تنشأ النصوص المعتمّة.

ولنا أن نستدلّ بنماذج متلحظون إيهامها معني ونطقاً. منها قول ابن سبعين: "قهرم طمس هوالم صنعج، ذلكم الله ربكم يا يا يا"⁽¹⁾. وقول الحلاج: "صاحبها واحد، مارسها لاحق، وارقتها رامت، لاصقها فاقد، تارقتها شاكّد، صارعها خامد،

(1) ابن سبعين الإشبيلي المرسي الأندلسي: الرسائل، ترجمة وتحقيق: عبد الرحمان بدوي، الدار المصرية، القاهرة 1965. ص: 183.

لأعدها راصدًا" أو قوله: "كأنها كأنها كأنها كأنه كأنه كأنها كأنه كأنه كأنه".⁽¹⁾

استنتاج

الجمعية إذن انتهاك قصدي للغة بما هي قاعدة تواصلية بغية تثويرها بناءً لصور رمزية إشارية تجعل للمعنى معنًا وبنفس القدر قابلاً لكل تأويل مفتوحاً باستمرار على إمكانيات القراء مرهدين كانوا أم متطلقين، إنها في نظرنا تقنية صوفية تجذب القراء مثلما يجذب ضوء المصباح الفرائس أو مثلما تنجذب الذات الصوفية نحو الحقيقة الإلهية.

إن الجمعية ما هي إلا نتاج حتمي لما يصدر عنه الصوفي من خلفية ترى الأشياء والموجودات مظهرًا من مظاهر التحفي وسرًا من الأسرار المحجوبة فعل كشفها لا يأتيه العائنه بل خاصة الخاصة. هي إذن وظيفة تواصلية مشروطة لا ينحصر فيها إلا أقله ممن يكشفون الدلالات المخفية وبالتالي لا نصير أمام خطاب تواصلية بل هو تبليغي إعجازي متجاوز حدود النص ليبلغ الوجود.

وعلى نقبض المعرفة المشتركة التي تتم بولوج الانطباعات الحسية الآتية من العالم الخارجي إلى داخل النفس فإن الإلهام الصوفي يقوم باستعراض ينطلق من باطن النفس إلى العالم الخارجي ضمن وضع استمراري عماده "قوة خيال تسبق الإدراك الحسي وتصوغه، لذا فهي تحول معطيات الحس إلى إشارات ورموز"⁽²⁾. ومن خلال الرموز يتبين كانت أو معتاة يكشف الصوفي تدريجيًا وتجريبيًا أن سر الوجود في ذاته وأنه جزء من التحلي الإلهي، منحه الله اللطيفة التي شكّلت الوجود الأول والتي تحمل اسم العماء، ومن ثم نفهم دلالة قول الرسول الكريم حين سئل أين كان ربنا قبل أن يخلق الخلق؟ قال: "كان في العماء، ما فوقه هواء وما تحته هواء". هذا العماء الذي يصدر عنه والذي فيه يوجد أزل الكيان الإلهي هو نفسه الذي يقوم في الآن ذاته بتلقي الأشكال كلها ومنح للمخلوقات أشكالها.

(1) الحلاج: الطواسين، بستان المعرفة، مرجع سابق، ص 174.

(2) هنري كوربان: الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي، ترجمة: فريد الزاهي، منشورات مرسيم، الرباط (د - ت). ص 77.

إنَّه الخيال المطلق أو التحليّ الإلهي أو الرحمة الموحدة، تلكم هي بعض المفاهيم المترادفة التي تعبر عن الحق. والخالق للخلق يعني أنَّ الوجود الإلهي هو المحجوب والمكشوف. فيه ظهرت جميع أشكال الوجود بدءًا من الملائكة الأرفع رتبة حتى المعادن والجماد، وكلّ ما يختلف عن ذات الحق من أجناس وأنواع وأفراد، كلّ هذا يخلق في هذا العماء.

واستتباعا لكلّ ما في العماء من إلغاز وإحماز وما في نزوع الصوفيّة إلى الحق من عفايا وأسرار كانت الرّموز الطلسميّة عبارة عن تجليات إلهيّة مرّت الحقائق فيها من حالة الانحجاب والكمون إلى حالة الانكشاف والظهور بصيغ لا يقف على معانيها إلاّ الخواصّ من الصوفيّة ممّن يتحوطون في التعبير ويضنون بالحقائق فيحجبون معارفهم بحجب الرّمز فلا تُبيّن إلاّ بأقدار تتفاوت بحسب استعدادات كلّ سالك مرهلاً.

لقد برّ الصوفيّة قاعدة التوافق بين الدالّ والمدلول فالدالّ قاصر بالضرورة عن الإحالة على المدلول والمدلول قاصر بالضرورة على التعبير عن المحتوى الذهنيّ للتحريّة. وبالتالي لا قدرة للغة على استكناه التحريّة الصوفيّة وهذا نراه نسفاً للوظيفة التواصليّة واستحداثا للغة بديلة عمادها الإشارة حرفاً أو شكلاً أو طلسمًا.

خاتمة البحث

تبقى عملية استقبال النصّ الصوفي واحدة من الأعمال الصعبة، التي يحتاج السائر فيها إلى مواصفات ربما لا يحتاج مثلها قارئ النص الأدبي. إذ القلة من القراء، في مقدورهم إتمام هذه العملية بنجاح، لسببين أحدهما يرتبط بطبيعة النصّ ذي اللغة الإشارية الاصطلاحية الطلسمية الخاصة، والثاني يرتبط بالقارئ ذاته، الذي يجهل الكثير عن كيفية تحليل هذا النص المرتبط بالتصوف من حيث هو تجربة تحيطها الأسرار التي يصعب اكتشافها، فمواطن الالتئيد أو اليباضات هي من الكثرة والوفرة بما يجعل المعايير الجمالية للنصّ الصوفي مفتوحة دوماً⁽¹⁾.

واستبعاداً لهذه الأعطال في قراءة النصّ الصوفي، فإن الاقتراب منها لن يأتي بغير العنت الذي يستدعيه الترقّي في هذه الجاهل، ما هو إذن إلا منظومة تستوجب من القارئ التمكن من معرفة مرتكزاتها الأساسية حتى يستطيع أن يحقق أمراً ذا قيمة في القراءة، ومن دون ذلك فإن أية قراءة لأي من النصوص الصوفية لا بدّ أن يعثرها على عجل كبير يعطل عملية الفهم، حتى في درجاتها الدنيا. ولهذا تحدّينا صار النصّ الصوفي رهين متقبله، وهو ما تنبّه إليه الصّوفي فحرصوا الحرص كلّ على عدم وقوع نصوصهم بأيدي "الأغيار" خشية أن يؤدي ذلك إلى سوء الفهم والتفسير.

وعلى ذلك مافتى النصّ الصوفي متماهياً بالزمان والمكان، مذكياً الأزمنة في صيرورة لحظة لا نهائية، هي التي أسماها النفري قبل قرون بـ "الوقفة" بما هي حاجة إلى توجه قصدي لمعرفة الأسرار والاطلاع عليها⁽²⁾.

(1) Izer: L'acte de lecture; théorie de l'efft esthétique, p. 58.

(2) نظر كتابنا: صرعى الصّوف، الحلاج (ت 309 هـ) وعين القضاة الممناني (ت 525 هـ) والسهورودي (ت 586 هـ) نماذج - دراسة تحليلية نقدية مقارنة تستلهم مفاهيم نظرية التقيّل - ط: 1، مطبعة قطيف، تونس 2013 ص 203.

إنَّ مشروع تأويلي مستمر، يختلف من قارئ إلى آخر، ومن هنا نقول إنَّ النصَّ الواحد قد يعني معاني كثيرة لقراء كثير، وكل قارئ يدي تاريخاً لطبقات كثيرة من المعاني، ويوجدُ تأويلات متباينة ليس مردها تنامي النصِّ في الدقَّة والضبط، بل مرده مواطن اللاتحديد/L'indétermination التي تتحوَّل إلى أسئلة تولَّد عند القارئ الرغبة في تحديدها⁽¹⁾. أسئلة تستوجب التمكن من المصطلح الصوفي لفهم التجربة العرفانية ومعايشة الرحلة الوجدانية والاطلاع على النسق المذهبي على مستوى التنظير والتأطير والتكوين. فيكون القارئ حينها جنيساً للمريد السالك، للمريد يترقى بالطاعة والانسلاخ والرياضات والقارئ يترقى بالبحث والتدبُّر والتنبُّه إلى الرقائق والدقائق.

وإذا كان الفلاسفة يستعملون العقل النظري في اكتشاف الحقيقة، فإن الصوفية يستعملون القلب في ذلك، ويعني هذا أن المصطلح الصوفي ينقسم إلى ظاهري له دلالة سطحية حرفية، وباطن يتسم بلغة انزياحية رمزية مجردة ناهيك عن خضوعه لجعلية التأثير والتأثير على حد سواء؛ مما جعل لهذا الاصطلاح منابع داخلية وخارجية ومرجعيات متعددة. بالإضافة إلى ذلك، تبين لنا أن هذا المصطلح الصوفي قد أثار بسبب مجازيته واتساع نطاقه التحريدي مجموعة من المشاكل على مستوى التقبُّل والتمثيل والشرح والتفسير والتأويل، وتعود هذه المشاكل الاصطلاحية في مجال التسمية الصوفية إلى اختلاف المعاني وكثرة اللفظ المشترك وتعدد الألفاظ المترادفة واختلاف التجربة الوجدانية من صوفي إلى آخر، ومن مذهب سلوكي إلى آخر.

فكيف لمن كان هو ذاته رمزا لطقس تضحوي تعبدي أن لا يجعل نصوصه - نثرها وشعرها - وعباراته - صحوا أو سبكرا - حافلة بالرموز؟. أليس الصوفي تسمية بديلة لذي الصوف الذي هو بدوره بديلا عن الضحية للنبوة قربانا.

أليس ما شطح به أبو يزيد البسطامي، أعني قوله "بطشي به أشد من بطشه بي" ذا حمولة رمزية عالية؟ أليس البطش هنا رديفاً للحب. وأليس هذا ممَّا حفل به الشعر من قبيل قول جرّان العود النميري (هو عامر بن الحارث النميري من شعراء العصر الإسلامي توفي سنة 68 هـ) من {الوافر}:

Izer: L'acte de lecture; théorie de l'effet esthétique, p. 91. (1)

كلانا يستमित إذا التقينا وأبدي الحب خافية الضمير
فأقتلها وتقتلني ونحيباً ونخلط ما نموت بالتشور⁽¹⁾

فإذا كان الشطح اضطراباً مصحوباً بانفعالات عميقة لا يمكن تحديدها بدقة فإن الرمز المعتمى بدوره نغده شطحا تعبيرياً مُلغزاً مُبتدعاً عن هذه الانفعالات، انفعالات عمادها الوجد تؤدي بصاحبها إلى حالات عصبية ونفسية فالتة تلفت الانتباه أكثر مما تلفته العبارات الشطحية، وهي حالات من عدم الشعور قد تخلف وراءها سلوكات آنية كالإغماء أو الجوع أو التيه في القلاة أو السكر.

تبعا لما أنف أنى لنا أن نطمئن للشروح والتفاسير التي وُضعت للمدونات الصوفية، إنما مجرد قراءات خلطت بين مفاهيم متباعدة من مثل الكناية والإشارة والرمز، فكان فهمهم أقرب إلى الكناية منه إلى مقومات التعبير الرمزي. فالأصوب في نظرنا هو تحليل الرمز الصوفي انطلاقاً من حالة الوعي الرمزي/Symbolic Conscious ومثال ذلك أن تؤول الأنتى لدى الشراح بوصفها طبيعة قابلة منفعلة، وأن تصرف الولادة عن مجرد الدلالة البيولوجية إلى دلالة تكافئ توليد العشق في الحب.

(1) جبران العود الثموري: الديوان، رواية: سعيد السكري، ط: 1، مكتبة دار الكتب المصرية بالقاهرة، 1931. ص 35.

قائمة المراجع

المراجع العربية

- الكتب -

- 1 -

- محمد منصور إبراهيم: الشعر والتصوف، دار الأمين، القاهرة، ط: 1، 1999.
- أحمد الطريقي أحمد: الخطاب وخطاب الحقيقة - مبحث في لغة الإشارة الصوفية - مجلة فكر ونقد، العدد: 40، جوان 2001، دار النشر المغربية، الدار البيضاء.
- أدونيس: الصوفية والسريرية، ط: 1، دار الساقي للطباعة والنشر، بيروت 1992.
- أدونيس: الثابت والمتحول، دار العودة، بيروت 1977.
- نصر حامد أبو زيد: هكذا تكلم ابن عربي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2002.
- ضياء الدين ابن الأثير: المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تقديم وتحقيق: أحمد الحوي وبديوي طبانة (ويلاه كتاب الفلك الدائر على المثل السائر لابن أبي الحديد)، دار تحفة مصر للطبع والنشر، القاهرة (د - ت).
- محمد فتوح أحمد: الرمز والرمزية، ط: 3، دار المعارف، القاهرة، 1984.
- نسيب الاختيار: الشعر الصوفي، منشورات المكتبة الأهلية، بيروت - مطبعة البقعة، دمشق، (د - ت).
- محمد أسليم: الإسلام والسحر، سلسلة كتاب الجيب، الكتاب: 1، جويلية 2000، منشورات الزمن، الرباط، ص: 106. نقلا عن: نادية بالحاج: التطبيب والسحر في المغرب، الشركة المغربية للناسرين للتحدين، 1986.
- ابن سبعين الإشبيلي للمراسي الأندلسي: الرسائل، ترجمة وتحقيق: عبد الرحمان بدوي، الدار المصرية، القاهرة 1965.

- أبو الفضل محمد الألويسي: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ج: 1، تحقيق: محمد الحسين العرب، بيروت، 1994.
- أحمد أمين: ظهر الإسلام، المجلد الثاني، 3-4، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 1969.

- ب -

- نور الهدى باديس: بلاغة الوفرة وبلاغة الندرة- بحث في الإيجاز والإطناب-، ط: 1، دار الساقى، بيروت 2008.
- آمنة بلعلي: الحركة التواصلية في الخطاب الصوتي، من القرن الثالث إلى القرن السابع الهجريين، اتحاد الكتاب العرب، دمشق. 2001.
- عبد الرحمن بدوي: شخصيات قلقة في الإسلام، ط: 2، دار النهضة العربية، القاهرة، 1964.
- البسطامي: الأعمال الكاملة. تحقيق: قاسم محمد عباس - دار المدى - دمشق وبيروت - 2004.
- أبو يزيد البسطامي: المجموعة الصوفية الكاملة، ويليها كتاب تأويل الشطح، تحقيق وتقديم: قاسم محمد عباس، ط: 1، دمشق، سورية 2004.
- عبد الغني الناهلي وحسين البوري: شرح ديوان ابن الفارض، دار التراث، بيروت، ج: 2، (د-ت).

- ت -

- عفيف الدين التلمساني: شرح مواقف النفري، دراسة وتحقيق وتعليق: جمال المرزوقي تصدير: عاطف العراقي. ط: 1، مركز المحروسة، مصر 1997.
- التهانوي: كشف اصطلاحات الفنون، ج: 2، تحقيق: أحمد بسج، بيروت، 1998.
- أبو حيان التوحيدي: البصائر والذخائر. نشر: أحمد أمين وأحمد صقر، لجنة التأليف والترجمة، القاهرة 1953.

- ج -

- عمّد عابد الجابري: بنية العقل العربي - دراسة تحليليّة نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربيّة -، ط: 10، مركز دراسات الوحدة العربيّة، 2010.
- الجاحظ: البيان والبيان، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، ط: 7، مكتبة الخانجي، مصر، 1998 ج: 1.
- الجاحظ: البيان والبيان، ج: 1، تحقيق: حسن السنوسي، ط: 2، المكتبة التجارية، القاهرة 1932.
- عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، تحقيق: محمود محمد شاكر أبو فهر، ط: 1، مكتبة الخانجي - مطبعة المدني، جة. 1991.
- القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، تحقيق: عبد الكريم عثمان، ط: 1، مكتبة وهبة، القاهرة 1966.
- نظلة أحمد نائل الجبوري: خصائص التحربة الصوفية في الإسلام، دراسة ونقد، بيت الحكمة، بغداد 2001.
- الجرجاني: التعريفات، ط: 1، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت 1990.
- عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، تحقيق: محمود محمد شاكر أبو فهر، ط: 1، مكتبة الخانجي - مطبعة للمدني، جة. 1991.
- قدامة بن جعفر: نقد الشعر، تحقيق: كمال مصطفى، القاهرة 1963.
- أبو البركات عبد الرحمن الجامي: نفحات الأنس في حضرات القدس، ط: 1، الأزهر الشريف، 1989.
- ميشم الجنايبي: حكمة الروح الصوفي، ط: 1، دار للمدي، دمشق - سوريا، 2001.
- ناجي حسين جودة: المعرفة الصوفية - دراسة فلسفية في مشكلات المعرفة -، ط: 1، دار المهادي، بيروت 2006.
- درويش الجندي: الرمزية في الأدب العربي، مكتبة نخضة مصر - القاهرة 1958.

- ابن القيم الجوزية: مدارج السالكين، تحقيق: رضوان جامع رضوان، ط: 1، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، القاهرة 2001.
- عبد الكريم الجيلي: الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، تحقيق: أبو عبد الرحمن صلاح بن محمد عويضة، منشورات محمد علي يعضون، دار الكتب العلمية، بيروت 1997.
- أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية: مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، تحقيق: محمد المعتصم بالله البغدادي، ط: 2، دار الكتاب العربي، بيروت، 1994، ج: 2.

- ح -

- سعاد الحكيم: المعجم الصوفي، الحكمة في حدود الكلمة، ط: 1، دندرة للطباعة والنشر بيروت - لبنان، 1981.
- الحلاج: كتاب أخبار الحلاج أو مناجيات الحلاج، نشر وتصحيح وتعليق: لويس ماسنيون وبول كراوس، منشورات الجمل، كولونيا-ألمانيا 1999.
- الحلاج: الأعمال الكاملة، تحقيق وتقديم: قاسم محمد عباس، ط: 1 دار رياض نجيب الريس، 2002.
- الحلاج: كتاب الطواصين، تحقيق ودراسة: لويس ماسنيون (مقابلاً بتحقيق: بولس نويّا اليسوعي) ترجمة وإعداد: رضوان السحّ وعبد الرزاق الأصغر، ط: 2، دار البناييم، سورية - دمشق، 2009.
- عبد الحكيم حسان: التصوف في الشعر العربي، نشأته وتطوره حتى آخر القرن الثالث الهجري، ط: 2، دار العرب للدراسات والنشر والترجمة، 2010.
- محمد الكسنزان الحسيني: موسوعة الكسنزان فيما اصطلح عليه أهل التصوف والعرفان، دار الحجة، دمشق، دار الهداية، ط: 1، بيروت، 2005، ج: 12.
- أمية حمدان حمدان: الرمزية والرومانتيكية في الشعر اللبناني، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، دار الرشيد للنشر، العراق 1981.

- أحمد بن محمد بن حنبل: مسند، ج: 5، تحقيق وإخراج أحاديث: شعيب الأرنؤوط وعادل مُرشد، ط: 1، مؤسسة الرسالة، بيروت 1995.
- عبد المنعم الحنفي: معجم مصطلحات الصوفية، ط: 2، دار المسيرة، بيروت 1987.

- خ -

- ابن خلكان: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان - مجلد: 2، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، (د-ت).
- ابن خلدون: المقدمة، دار الكتاب اللبناني ومكتبة المدرسة، (د-ت).
- أسماء بحوالدية: صرعى التصوف: الحلاج (ت 309 هـ) وعين القضاة الهلواني (ت 525 هـ) والسهروزي (ت 586 هـ) نماذج. - دراسة تحليلية نقدية مقارنة تستلهم مفاهيم نظرية التقبّل - ط: 1، مطبعة قطيف، تونس 2013.
- أسماء بحوالدية: الملامية وآراؤها الصوفية، رسالة الدراسات المعنفة في اللغة والآداب العربية/مرقونة، كلية الآداب بمنوبة، 2001.

- د -

- أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (ت 276 هـ): تأويل مشكل القرآن، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان (د-ت).

- ذ -

- شمس الدين الذهبي: سير أعلام النبلاء، ج: 14، تحقيق: أكرم البوشي، ط: 1، مؤسسة الرسالة، بيروت 1983.

- ر -

- أحمد بن فارس بن زكريا الرازي: الصحابي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، تحقيق: أحمد حسن بسج، دار الكتب العلمية، 1997.

- ابن رشيقي القيرواني: العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، ط: 1، دار الجيل بيروت، 1981، ج: 2.
- محمد مهدي الرواس: بوارق الحقائق، تحقيقه: عبد الكريم بن سليم عبد الباسط، مكتبة النجاح، طرابلس، ليبيا، (د.ت).

- ز -

- محمد عبد العظيم الزرقاني: مناهل العرفان في علوم القرآن، دار الفكر، بيروت، 1988، ج: 2.
- أبو القاسم محمود بن عمرو الزغشري (ت 538هـ): أساس البلاغة، ج: 2، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، 1998.
- نصر حامد أبو زيد: هكذا تكلم ابن عربي، الحياة المصرية العاتة للكتاب، 2002.
- نصر حامد أبو زيد: النص، السلطة، الحقيقة، ط: 3، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، 1997.
- نصر حامد أبو زيد: فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين ابن عربي، ط: 1، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، 1983.

- س -

- أبو نصر السراج: ألصق في التصوف، تحقيق وتقديم: عبد الحليم محمود طه وعبد الباقي سرور، ط: 1، دار الكتب الحديثة بمصر ومطبعة للثق بيغداد، 1960.
- عبد الرحمن السلمي: المقدمة في التصوف، تقديم وتحقيق: يوسف زيدان، ط: 1، دار الجيل، بيروت، 1999.
- ابن سبعين الإشبيلي المرسي الأندلسي: الرسائل، ترجمة وتحقيق: عبد الرحمن بدوي، الدار المصرية، القاهرة، 1965.
- عبد الرحمن السلمي: المقدمة في التصوف، تقديم وتحقيق: يوسف زيدان، ط: 1، دار الجيل، بيروت، 1999.

- السهروردي: عوارف المعارف، تحقيق: عبد الحليم محمود، ط: 2، مكتبة الإيمان، القاهرة، 2005.

- ش -

- محمد جلال شرف: دراسات في التصوف الإسلامي، شخصيات ومذاهب، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية 1991.
- حسن الشرقاوي: معجم ألفاظ الصوفية، ط: 2، القاهرة، 1992.
- عبد الوهاب بن أحمد الشعراني: اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر (وبأسفله الكبريت الأحمر في بيان علوم الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي وهو منتخب من كتاب لواقع الأنوار القدسية المختصر من الفتوحات المكية)، طبعة جديدة ومصححة، ج: 1، دار إحياء التراث العربي، مؤسسة التاربخ العربي، بيروت - لبنان، (د-ت).
- عبد الوهاب الشعراني: تأويل الشطح، الفتح في تأويل ما صدر عن الكتل من الشطح، دراسة وتحقيق: قاسم محمد عباس، ط: 1، أزمنا للنشر والتوزيع، عمان 2003.

- ص -

- محمد علي الصابوني: التبيان في علوم القرآن، ط: 2، مكتبة الغزالي، دمشق، ومؤسسة مناهل العرفان، بيروت، 1981.

- ض -

- شوقي ضيف: فصول في الشعر ونقده، ط3، دار المعارف، مصر، 1988.

- ط -

- محمد مراياتي ويحيى مير علم ومحمد حسان الطيّان: علم التعمية واستخراج المعنى عند العرب - دراسة وتحقيق لرسائل الكندي وابن عدلان وابن التبرهم -، تقديم: شاعر الفحاح، مجمع اللغة العربية بدمشق، 1987. ج: 1.

- الطوسي: الألمع، تحقيق وتقديم: عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، ط: 1، دار الكتب الحديثة بمصر ومطبعة المثني ببغداد، 1960.
- عبد اللطيف الطيهاوي: التصوف الإسلامي العربي، دار العصور للطبع والنشر، مصر 1938.

- ع -

- محمد الطاهر ابن عاشور: تفسير التحرير والتنوير، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس (د. ت) ج 1.
- رفيق المعجم: موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1999.
- القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، تحقيق: عبد الكريم عثمان، ط: 1، مكتبة وهبة، القاهرة 1966.
- أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل العسكري (ت 395هـ): كتاب الصنائع (الكتابة والشعر)، تحقيق علي محمد البحايي ومحمد أبو الفضل إبراهيم - منشورات: دار إحياء الكتب العربية (عيسى البابي الحلبي وشركاه)، ط: 1، 1952.
- فريد الدين العطار: تذكرة الأولياء، ج: 2، ترجمة وتقديم وتعليق: منال اليميني عبد العزيز، ط: 1، الهيئة العامة للمصرية للكتاب، 2006.
- فريد الدين العطار: منطق الطير، ترجمة وتحقيق: بديع محمد جمعة، ط: 1، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية 1996.
- نذير العظمة: المعراج والرمز الصوفي، قراءة ثانية للتراث، ط: 1، دار الباحث، بيروت، 1982.
- حسان عبد الكرم: التصوف في الشعر العربي، نشأته وتطوره حتى آخر القرن الثالث الهجري، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، 1954.
- محمود عباس عبد الواحد: قراءة النصّ وجماليات التلقي بين المذاهب الغريبة الحديثة وتراثنا النقدي - دراسة مقارنة -، ط: 1، دار الفكر العربي، 1996.

- ابن عربي: ذخائر الأعلاق، شرح ترجمان الأشواق، تحقيق وتعليق: محمد عبد الرحمن الكردي، دار بيلون، باريس، 1968.
- ابن عربي: ترجمان الأشواق، دراسة وتحقيق: رينولد نيكلسن، لندن 1911.
- ابن عربي: فصوص الحكم، ج: 1، تعليق: أبو العلا عفيفي، ط: 2، دار الكتاب العربي، بيروت، 1980.
- ابن عربي: اصطلاحات الصوفية، تحقيق: بسام عبد الوهاب الجبالي، ط: 1، دار الإمام مسلم، 1990.
- ابن عربي: الإسراء إلى مقام الأسرى أو كتاب المعراج، تحقيق وشرح: سعاد الحكيم، دراسة عن المعراج النبوي والمعراج الصوفي، دندرة للطباعة والنشر، ط: 1، بيروت - لبنان 1988.
- ابن عربي: الفتوحات المكية، تحقيق: عثمان يحيى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ج: 4.
- ابن عربي: اصطلاحات الصوفية، تحقيق: بسام عبد الوهاب الجبالي، ط: 1، دار الإمام مسلم، 1990.
- ابن عربي: الفتوحات المكية: السفر الثالث، تحقيق وتقديم: عثمان يحيى، تصدير ومراجعة: إبراهيم مذكور، المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية بالتعاون مع معهد الدراسات العليا في السهرن، الحياة المصرية للكتاب، ط: 2، 1978.
- أبو العلا عفيفي: فصوص الحكم، ط: 2، دار الكتاب العربي، بيروت، 1980.
- رفيق العجم: موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1999.
- أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل العسكري (ت 395هـ): كتاب الصناعتين (الكتابة والشعر)، تحقيق علي محمد البحاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم - منشورات: دار إحياء الكتب العربية (عيسى البابي الحلبي وشركاه)، ط: 1، 1952.

- محمد أحمد علي: مقامات العرفان، ط: 1، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت - لبنان 2007.
- عقيل عكموش العنبيكي: المقاربة اللغوية في الخطاب الصوفي، الفتوحات المكية أنموذجاً، ط: 1، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت - لبنان، 2013.
- رجاء عيد: دراسة في لغة الشعر، ط: 1، مؤسسة المعارف للطباعة والنشر، القاهرة 1979.

- غ -

- أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، ج: 1، المكتبة التجارية بمصر (د- ت).
- عبد الله الغماري: بدع التفاسير، ط: 2، مكتبة القاهرة 1994.

- ف -

- عمر فروخ: التصوف في الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 1981.
- ابن الفارض: الديوان، ط: 1، المكتبة الأدبية، بيروت 1891.
- ان الفارض: الديوان، تحقيق: درويش الجويدي، ط: 1، المكتبة العصرية، بيروت 2008.
- الفيروزآبادي: القاموس المحيط، ط: 1، مكتبة الأدب العربي، عمان الأردن، 1999.

- ق -

- أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (ت 276هـ): تأويل مشكل القرآن، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.
- الشيخ كمال الدين عبد الرزاق القاشاني: اصطلاحات الصوفية، تحقيق: محمد كمال إبراهيم جعفر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1981.
- حسن الفاتح قريب الله: المفهوم الرمزي للخمر عند الصوفية، مكتبة الدار العربية للكتاب، ط: 1، 1999.

- أبو عبد الله الأنصاري القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ط: 2، دار الكتب المصرية، ج: 1، القاهرة 1935.
- أبو القاسم القشيري: كتاب المعراج، إخراج وتحقيق: علي حسن عبد القادر، يليه معراج أبي يزيد البسطامي، تحقيق: رينولد نيكلسون، ط: 2، دار بيبليون، باريس، (د-ت).
- أبو القاسم القشيري: الرسالة القشيرية، تحقيق: عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف، ط: 1، مطابع مؤسسة دار الشعب للطباعة والنشر، 1989.
- القشيري: الرسالة القشيرية، وبهامشها متعربات من شرح شيخ الإسلام أبي يحيى ذكرها الأنصاري الشافعي، ط: 1، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت - لبنان 2000.
- أحمد بن علي الفلقشندي: صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة 1985 (نسخة مصورة عن الطبعة الأميرية)، ج: 9.
- أحمد بن علي الفلقشندي: صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة 1985 (نسخة مصورة عن الطبعة الأميرية)، ج: 9.
- الحسن بن رشيق القيرواني: العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، ج: 1، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، ط: 5، دار الجيل، بيروت، 1981.
- امرؤ القيس: الديوان، تحقيق أبو الفضل إبراهيم، ط: 5، دار المعارف بمصر، 1990.

- ك -

- الكتاب التذكاري محيي الدين بن عربي، (في الذكرى المئوية الثامنة لميلاده 1165 - 1240 هـ) إشراف وتلخيص: إبراهيم يومي مذكور، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة 1969.

- نادر كاضم: المقامات والتلقي، ط: 1، للمؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 2003.
- ابن كثير: البداية والنهاية، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي (بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات العربية والإسلامية بدار هجر)، جزء: 14، ط: 1، هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، مصر 1998.
- عبد الرزاق الكاشاني: اصطلاحات الصوفية، تحقيق وتقديم: عبد الخالق محمود، ط: 2، دار المعارف، مصر، 1984.
- محمد الكحلوي: مقاربات وبحوث في التصوف للمقارن، أضواء على علاقة التصوف الإسلامي بالمسيحية، اليهودية، الفلسفة اليونانية، الثقافة الفارسية والعقائد الهندية. ط: 1، دار الطليعة، بيروت - لبنان 2008.
- أحمد أبو كف: أعلام التصوف الإسلامي، دار الهلال، مصر (د.ت).
- حسان عبد الكريم: التصوف في الشعر العربي، نشأته وتطوره حتى آخر القرن الثالث الهجري، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، 1954.
- عبد الفتاح كيليطو: الأدب والغربة، دراسة بنيوية في الأدب العربي، ط: 3، دار توبقال للنشر، المغرب، 2006.
- الكتاب التذكاري للسهروردي في الذكرى المئوية الثامنة لوفاته، إشراف: إبراهيم مذكور. المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1974.

- م -

- لويس ماسنيون وبول كراوس: كتاب أخبار الخلاج أو مناجيات الخلاج، منشورات الجمل، كولونيا - ألمانيا 1999.
- لويس ماسنيون: آلام الخلاج، شهيد الحب الإسلامي، ترجمة: الحسين حلاج، ط: 1، قدس للنشر والتوزيع، بيروت - لبنان 2004.
- محمد مراياتي ويحيى مير علم ومحمد حسّان الطيّان: علم التعمية واستخراج المعنى عند العرب - دراسة وتحقيق لرسائل الكندي وابن عدلان وابن الدريهم -، تقديم: شاكر الفحام، مجمع اللغة العربية بدمشق، 1987. ج: 1.

- عبد الحليم محمود: سلطان العارفين أبو يزيد البسطامي، ط: 2، دار المعارف، القاهرة 1985.
- عليّ أبو حيّ الله المرزوقي: الجواهر اللّماعة، المكتبة الشّعبية، بيروت - لبنان (د-ت).
- ابن أبي اصبح المصري: بديع القرآن، تحقيق: حنفي محمّد شرف، بغداد 1977.
- بوطران محمد الهادي (وآخرون): المصطلحات اللّسانية البلاغية والأسلوبية الشّعرية، دار الكتاب الحديث، بيروت 2008.
- الكتاب التذكارى محيى الدين بن عربي، (في الذكرى المئويّة الثامنة لميلاده 1165 - 1240 هـ) إشراف وتقديم: إبراهيم بيومي مذكور، دار الكاتب العربي للطباعة والنّشر، القاهرة.
- العزّ بن عبد السّلام المقدسي: زبد خلاصة التّصوّف المسّمى بحلّ الرّموز ومفاتيح الكنوز. ضبط وتحقيق: أحمد عبد الرّحيم السّائح وتوفيق عليّ وهبة، ط: 1، مكتبة الثقافة الدّينية، القاهرة 2009.

- ن -

- محمد بن عبد الجبار النّفري: كتاب للمواقف والمخاطبات، تحقيق: أرثر يوحنا أريري، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1997.
- عاطف جودة نصر: الرّمز الشّعري عند الصّوفيّة، ط: 1، دار الأندلس ودار الكندي، بيروت، 1978.
- عاطف جودة نصر: الخيال مفهوماته ووظائفه، سلسلة دراسات أدبيّة، الحياة للمصريّة العامّة للكتاب، 1984.
- جبران العود النّميري: الدّيان، رواية: سعيد السّكري، ط: 1، مكتبة دار الكتب المصريّة بالقاهرة، 1931.
- رينولد نيكلسون: الصّوفيّة في الإسلام، ترجمة وتعليق: نور الدّين شريّة، ط: 2، مطبعة الخانجي، القاهرة، 2002.

- ه -

- محمد مصطفى هدارة: اتجاهات الشعر العربي في القرن الثاني المحجري، ط: 3، المكتب الإسلامي، دمشق 1981.
- بوطران محمد الهادي (وآخرون): المصطلحات اللسانية البلاغية والأسلوبية الشعرية، دار الكتاب الحديث، بيروت 2008.
- محمد غنيمي هلال: الأدب المقارن، دار العودة، بيروت 1983.
- عين القضاة الهمداني: شكوى الغريب عن الأوطان إلى علماء البلدان، ولبه زبدة الحقائق في كشف الدقائق - تحقيق: عفيف عسيران، ط: 1، دار بيبلون، باريس، 1962.

- و -

- حسين الواد: قراءات في مناهج الدراسات الأدبية، ط: 1، دار سراس للنشر، سلسلة اجراءات، تونس 1985.
- محمود عباس عبد الواحد: قراءة النصّ وجماليات التلقي بين المذاهب الغربية الحديثة وتراثنا النقدي - دراسة مقارنة -، ط: 1، دار الفكر العربي، 1996.
- مجدي وهبة وكامل المهندس: معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، ط: 2، مكتبة لبنان - بيروت، لبنان 1984.

- ي -

- عبد الكريم اليافي: دراسات فنية في الأدب العربي، ط: 1، مكتبة لبنان، ناشرون، 1996.
- عبد الكريم اليافي: التعبير الصوتي ومشكلته، مطبوعات جامعة دمشق، 1981 - 1982.
- يوسف سامي اليوسف: مقدمة للنفري، دراسة في فكر وتصوّف محمد عبد الجبار النفري، ط: 1، دار الينايع، دمشق، سوريا، 1997.

المراجع الأجنبية

- Arnold Van Gennep: Les rites de passage, étude systématique des rites, Paris, librairie critique Émile Nouny, 1909.
- Henri Corbin: L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn' Arabî; Edition Flammarion; Paris 1958.
- Hans Robert Jauss: Pour une esthétique de la réception, traduit de l'allemand par Claude Maillard, Préface de Jean Starobinski, Gallimard, 1972. Louis MASSIGNON: Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane, Paris 1922.
- Louis Massignon: La passion d'Al Hosayn-ibn-Mansour al-Hallaj, martyr mystique de l'Islam, exécuté à Bagdad le 26 Mars 922; étude d'histoire religieuse; edition Gallimard; mars 2010; T: III (La doctrine de Hallaj).
- Louis Massignon: Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam, réunis, classés, annotés et publiés; Librairie orientaliste Paul Geuthner 1929; Paris.
- Umberto Eco: Lector in Fabula: le rôle du lecteur ou la coopération interprétative dans les texte narratifs, traduit de l'italien par: Myriem bouzaher, éd Bernard Grasset Paris, 1985.
- W.T.Stace: Mysticisme and philosophy; Macmillan & Co. Ltd. London 1961.
- Wolfgang Iser: L'acte de lecture; Théorie de l'effet esthétique; Collection Philosophic et langage. Bruxelles: Pierre Mardaga, 1985.

الدوريات:

- Canivez - Mirna Valvic: La polyphonie: Bakhtine et Ducrot, in Poétique, ne131; septembre 2000.

المراجع المعرّية

- خوسيه ماريّا. ب. إيفانوكس: نظريّة اللّغة الأدبيّة، ترجمة: حامد أبو حمد، ط: 1، مكتبة غريب، القاهرة 1987.
- رولان بارت: نقد وحقيقة، ترجمة: منذر عياشي، مركز الإنماء الحضاري، الرباط، 1994.
- آسرين بلاثيوس: ابن عربي، حياته ومذهبه، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، دار القلم، بيروت، وكالة للطبوعات بالكويت، 1979.
- هنري كوربان: الخيال الخلاق في تصوّف ابن عربي، ترجمة: فريد الزاهي، منشورات مرسّم (د - ت)، الرباط.
- رينولد نيكلسون: الصّوفيّة في الإسلام، ترجمة وتعليق: نور الدّين شريّة، ط: 2، مطبعة الخانجي، القاهرة، 2002.
- ميرسيا إلياد: مظاهر الأسطورة، ترجمة: نهاد خياطة. دار كنعان للدراسات والنشر، الطبعة: 1، دمشق 1991.
- ستيفن أولمان: دور الكلمة في اللّغة، ترجمة: كمال بشر، ط: 2، مكتبة الشّباب القاهرة 1969.
- أمبرتو إيكو: القارئ في الحكاية المتعاضد التأويلي في النصوص الحكائيّة، ترجمة: أنطوان أبو زيد، ط: 1، المركز الثقافي العربي، الدّار البيضاء، 1996.
- أمبرتو إيكو: العلامة، تحليل المفهوم وتاريخه، ترجمة: سعيد بنكراد، مراجعة النصّ: سعيد الغانمي، ط: 2، المركز الثقافي العربي، الدّار البيضاء، المغرب، 2010.
- أمبرتو إيكو: السيميائيات وفلسفة اللّغة، ترجمة أحمد الصمعي، ط: 1، المنظّمة العربيّة للترجمة، لبنان، 2005.
- جان بول سارتر: نظريّة في الانفعالات، ترجمة: سامي عمود عليّ وعبد السلام القفاش، ط: 1، دار المعارف 1960.
- ولتر ستيس: النصوص والفلسفة، ترجمة وتقديم: إمام عبد الفتّاح إمام، نشر مكتبة مدبولي، القاهرة 1999.

- أنا ماري شيمل: الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، ترجمة: محمد إسماعيل السيد ورضا حامد قطب، ط: 1، منشورات الحمل، كولونيا/ألمانيا - بغداد 2006.
- آسبن بلاثيوس: ابن عربي، حياته ومذهبه، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة 1965.
- أنا ماري شيمل: الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، ترجمة: محمد إسماعيل السيد ورضا حامد قطب، ط: 1، منشورات الحمل، 2006 كولونيا (ألمانيا) - بغداد.
- روجيه أرنالديز: الحلاج، السعي إلى المطلق، ترجمة: مجموعة البحث عن المطلق (بإدارة ج. هـ. رادكوسكي)، ط: 1، مكتبة السائح، نشر التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، 2011.

النوريات

- عرفان عبد الحميد : في التصوف المقارن: ملاحظات منهجية، مجلة إسلامية المعرفة، العدد: 36، بحوث ودراسات. المعهد العلمي للفكر الإسلامي.
- عاطف جودة: تراث الأدب الصوفي، مجلة فصول (تصدر عن الحياة المصرية العامة للكاتب) المجلد الأول، أكتوبر 1980.
- حمدي خميسي: اللغة الصوفية، مجلة اللغة والأدب العدد: 10، ديسمبر 1996.
- عبد العزيز طليمات: الوقع الجمالي وآليات إنتاج الوقع عند فولفغانغ آيزر، دراسات سيميائية أدبية لسانية، العدد 6، خريف - شتاء 1992.
- حسين علي عكاش: حول مفهوم مصطلح الإشارة ودلالته عند الصوفية، مجلة الساتل (مجلة علمية محكمة نصف سنوية تصدر عن جامعة السابع من أكتوبر بمصراته)، العدد 3، السنة الثانية، ديسمبر 2007، ليبيا.
- أيمن يوسف عودة: لغة الحرف والمحروف من منظور الخبرة الصوفية بين النفري وابن عربي، المجلة الأردنية في اللغة العربية وآدابها، المجلد: 8، العدد: 3، رجب - تموز 1433 هـ/ 2012 م.

- سامي علي: شعرية التصوف في شعر الحلاج، مجلة مواقف، العدد: 57، 1989.

المعاجم:

- ابن المنظور جمال الدين محمد بن مكرم: لسان العرب، علق عليه ووضع فهارسه: علي شيري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1988، ج5. ومجلد: 11 - 12.
- ابن منظور: لسان العرب، ط: 4، دار صادر، بيروت - لبنان، 2005.

المواقع الإلكترونية

<http://www.eiiit.org/resources/eiiit/eiiit/eiiit-about.asp>

<http://www.awu-dam.org>

www.majma.org.jo/majma/index.../875-84-1.html

